Die Eheauffassung
des
Ausgehenden Deutschen Mittelalters

(VORBEMERKUNGEN UND KAPITEL IV:
DIE RELIGIÖSE BEURTEILUNG DES EHELICHEN LEBENS)

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE

GENEHMIGT

VON DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

FRIEDRICH-WILHELMS-UNIVERSITÄT
ZU BERLIN.

ACAD.
LAND BAT.
BIBL.

VON

RICHARD KOEBNER
AUS BRESLAU.

TAG DER PROMOTION: 12. AUGUST 1911.

318

Referenten:

Professor Dr. Tangl.
Professor Dr. Roethe.

Mit Genehmigung der hohen Fakultät kommt hier nur ein Teil der ganzen Arbeit zum Abdruck. Der Rest, Kap. I—III, wird demnächst im Archiv für Kulturgeschichte (Hrsg. Prof. G. Steinhausen) erscheinen.

Druck von R. Nischkowsky in Breslau.

Meinem Vater
und dem Andenken meiner Mutter.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41535712_0080

Vorbemerkungen.

Die Aufgabe. — In der folgenden Abhandlung versuche ich darzustellen, wie in der Epoche der deutschen Geistes- und Gemütsentwicklung, die der Reformation unmittelbar voranging, die persönlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau in der Ehe aufgefaßt und bewertet wurden. Die Untersuchung erhebt nicht den Anspruch, für eine abgerundete Darstellung des ehelichen Lebens jener Tage zu gelten; sie möchte nur zusammenfassen, was einzelnen Menschen des Zeitalters von der seelischen und sittlichen Natur des Gattenverhältnisses bewußt war.

Die Institution der Ehe ist zu aller Zeit auf bestimmte Rechte und Pflichten gegründet; sie ist eine Lebensordnung, die mehr oder minder strengen Regeln unterliegt. Im Rechte der Völker sind diese Regeln nur zu einem geringen Teile niedergelegt; sie führen ihr Leben im wesentlichen als Normen der Sittlichkeit. Die Ehe ist aber gleichzeitig eine Form der Geselligkeit, in der besondere Charakterwerte gelten und eine Gefühlswelt sich aufbaut. Die Geschichte der Eheauffassung bedeutet demgemäß eine Wertentwickelung doppelter Art. Sie ist einmal der Bildungsprozeß der Hausverfassung; sie ist ferner eine Entwickelung von Gemütswerten. Diese beiden Gedankenwelten stehen in einem engen psychologischen Zusammenhang. Hausherr und Hausfrau bedeuten sich gleichzeitig Mann und Weib. Ob die Beziehungen seelischer Natur enger oder weiter gefaßt werden, das ist zu einem großen Teile von der strengeren oder milderen Auffassung des ehelichen Herrschaftsverhältnisses abhängig. Der Gedanke der Eheherrschaft ist andererseits nicht nur ein abstraktes Rechtsprinzip; er bedeutet gleichzeitig, daß bestimmte Charakterzüge an der Frau vorzugsweise geschätzt werden. Rechtsgedanken und Gemütswerte haben eine gemeinsame Entwickelung.

Diese Gegenstände unterliegen einmal der Volksanschauung; sie unterliegen aber ebensosehr der wissenschaftlichen Morallehre. In

der Epoche, die wir hier betrachten, befindet sich diese fast völlig in den Händen der Kirche. Das Verhältnis der Volksanschauung zur Kirchenlehre ist ein Thema von besonderer Wichtigkeit, und unsere Darstellung wird bei den einzelnen Problemen der wissenschaftlichen Ideenbildung ebenso zu gedenken haben wie der unwissenschaftlichen. Eine Betrachtung für sich aber erfordert die Behandlung, die das Zeitalter einzelnen prinzipiellen religiösen Fragen der Eheauffassung angedeihen ließ. Hierher gehört einmal die moralische Bewertung der Geschlechtsliebe. Die Kirchenmänner und Laien, die dieses Problem behandeln, entscheiden mit ihm zugleich Grundfragen der Ethik: wie der Mensch sich von der Sünde fernhalten könne, wie weit er überhaupt eines reinen Fühlens und Wollens fähig sei. Sie entscheiden namentlich auch über das Wertverhältnis, das zwischen der Askese und dem Leben mit der Welt besteht. Eine verwandte Bedeutung haben die verschiedenartigen Äußerungen über den Wert des ehelichen Berufslebens. Die religiös gebildeten Laien haben in diesen Dingen oft anders geurteilt als die kirchliche Lehrtradition; einzelne Humanisten haben über sie revolutionäre Meinungen entwickelt — am Abschluß der Epoche aber sind sie Hauptpunkte in dem Konflikt der neuen Lehre mit der alten Theologie. Wo von jenen Dingen die Rede ist, sehen wir in die Geschichte der Frömmigkeit im vorreformatorischen Zeitalter hinein.

Trotz ihrer beständigen Rücksichtnahme auf die Stellung des Volkes zur kirchlichen Lehre setzt sich die Untersuchung nicht die Ziele einer Sittlichkeitsgeschichte und Sittlichkeitskritik, die für die historische Behandlung der Ehe im ausgehenden Mittelalter sonst zumeist maßgebend sind. Ihre Aufgabe ist nicht, ein Sittenbild zu geben, sondern die geltenden Werte zu analysieren; und nur, wo sie Zeugnisse findet, die eine solche Analyse zulassen, kann sie in den Vergleich volkstümlicher und kirchlicher Moralauffassung eintreten. Freilich kann sie die geltenden Werte auch nur sehr unvollkommen zur Darstellung bringen. Ihre Ergebnisse beruhen auf einer engen Quellenauslese.

Quellenauslese und Quellenkritik. — Die Masse des Volkes spricht sich nicht im klaren Bekenntnis darüber aus, was sie an der Ehe für wert hält. Wir besitzen ein reiches Material für ein Sittenbild der Ehe im ausgehenden Mittelalter: in Chroniken, Briefen, bildlichen Schildereien, populären Scherzgedichten ist manches

überliefert, das uns das eheliche Leben der Zeit bildhaft machen kann. Alle diese Dokumente können auch Zeugnisse der Eheauffassung werden; aber sie werden es nur für den Psychologen, der die Gesinnung schon aus Andeutungen zu erkennen versteht. Um eine möglichst vollständige Kenntnis der Eheauffassung des Zeitalters zu gewinnen, müßten wir also vor allem versuchen, die fragmentarischen Sittenbilder zu Bildern des Fühlens und Denkens zu ergänzen.

Die vorliegende Untersuchung aber nimmt diesen Weg nicht in Angriff. Sie läßt sich an den Resultaten genügen, die mit den herkömmlichen Mitteln historischer Quelleninterpretation erzielt werden können. Sie enthält sich durchaus der Anwendung psychologischer Schlüsse und sucht die Menschen nur dort auf, wo sie ihre Gesinnung selbst eindeutig erklären. Sie gibt lediglich die Gedanken wieder, die in ihren Quellen gesagt oder durch Gesagtes logisch vorausgesetzt werden.

Solche direkte Bekenntnisse der Gesinnung findet sie vornehmlich in der Literatur, seltener in Briefen, Hauschroniken, Rechtsdenkmälern. Die Sitte tritt nur soweit in den Kreis ihrer Betrachtungen, als sie durch Zeugnisse dieser Art erläutert wird.

Diese Quellenmasse bedarf nun aber einer weiteren kritischen Sichtung.

Unsere Untersuchung hat es häufig nicht mit der Allgemeinheit, sondern nur mit einzelnen Persönlichkeiten zu tun. Wir müssen dann nicht nur Verallgemeinerungen vermeiden, sondern uns auch bewußt sein, daß nicht jede literarische Kundgebung einer Persönlichkeit zur Moral ein Zeugnis für ihren Charakter ist. Wir müssen unterscheiden zwischen Zeugnissen, in denen sich nur die durch Tradition und religiöse Verbindlichkeit gefestigte Lehre spiegelt und solchen, die uns in die Denkarbeit der Zeitgenossen selbst einführen. Das Zeitalter besitzt in der kirchlichen Lehrtradition eine feste verbindliche Moralauffassung, die gerade in den Fragen des ehelichen Lebens wenig Abweichungen zuläßt. Sie sagt den Eheleuten, was zum Heile ihrer Seelen notwendig ist. Wo wir nichts finden als diese Lehren, da lernen wir nur den objektiven Regelschatz der Überlieferung kennen, nicht auch die Menschen der Zeit in ihren subjektiven Regungen. Daß ein Prediger oder Schriftsteller die Sprüche der Bibel, die Weisungen der Kirchenväter, die Distinktionen der Scholastik im Munde führt, bezeichnet seine Per-

sönlichkeit nicht im mindesten; er sagt nur, was er sagen muß, wenn er seiner Aufgabe folgen will. Und daß alle Prediger und Schriftsteller die gleichen Anschauungen kundgeben, bedeutet nicht, daß sie als Menschen eines Geistes sind, sondern nur, daß sie alle an der gleichen Überlieferung festhalten[1]). Die Einschränkung der Zeugenschaft dieser Lehrschriften bedeutet keine Skepsis gegenüber der bona fides ihrer Verfasser. Wir mögen annehmen, daß die Männer, die sich eine ausführliche Wiedergabe überkommener gültiger Lehren zur Aufgabe setzten, von dem Werte der Lehren überzeugt waren. Aber diese Überzeugung war ein erstes Erfordernis der Religion; sie sollte sich nicht auf selbständiges Nachdenken gründen, sondern auf den Glauben und die logische Triftigkeit der aus den obersten Glaubenssätzen abgeleiteten Regeln. Sie sollte freilich Selbstbetrachtung und Selbstkritik herausfordern und den einzelnen zur Angleichung seiner Gefühle und Handlungen an die religiöse Forderung veranlassen, und wie diese Reaktion auf die Lehre erfolgte, wie der einzelne Mensch sich religiös zu läutern und zu rechtfertigen strebte, das ist uns ein wichtiges Problem. Die überlieferten Wahrheiten der Moral aber haben wir, wo wir sie einfach gesagt finden, nicht als persönliche Dokumente zu nehmen, sondern wir haben uns mit der Feststellung zu begnügen, daß sie gültig und für alle religiösen Menschen verbindlich waren.

Wie die Dokumente der Morallehre, so bedürfen auch die Zeugnisse, in denen wir vor allem Aufklärung über das Gemütsleben suchen, die Denkmäler literarischer Menschendarstellung, der Kritik. Die besten Stücke der Erzählungsliteratur des Zeitalters sind Übersetzungen und können darum in ihren Einzelheiten über das deutsche Gemütsleben wenig aussagen. Die Menschendarstellung in der volkstümlichen Literatur ist meist die der Posse, und dieser liegt häufig alle Absicht der Charakteristik fern. Wenn sich in einem Nürnberger Fastnachtsspiel die Unterhaltung der Gatten und Brautleute nur um ihre geschlechtlichen Bedürfnisse bewegt, so ist das weder realistische Charakterzeichnung noch auch nur Karrikatur; man sagt das Obscöne lediglich um des obscönen Witzes willen.

[1]) Dies ist vor allem gegen Falks Darstellung der spätmittelalterlichen Eheauffassung zu sagen. Vgl. unten S. 12 ff.

Der Zeit nach beschränkt sich die Darstellung im allgemeinen auf Verwendung von Zeugnissen, die zwischen etwa 1400 und etwa 1520 abgefaßt sind. Nur der Abschnitt I, 1 greift durchgehend weiter zurück.

Geistliche Ehetraktate. — Wie die Moralkompendien, die Predigtsammlungen, die Beichtbücher, die Spruchsammlungen, so sind auch die drei größeren kirchlichen Monographien über die Ehe, die aus dem 15. Jahrhundert überliefert sind, Bitschins „Laborinthus", die „nützliche Lehre und Predigt" und Weydas „Spiegel" zu einem großen Teil nicht als Selbstzeugnisse zu beurteilen. Nur an einzelnen Stellen tritt die geistige Persönlichkeit der Verasser merklich hervor. Wie diese Schriften gearbeitet sind, möge hier eine kurze literarische Charakteristik dartun.

1. Konrad Bitschin: Laborinthus vitae coniugalis (etwa 1432). Diese umfangreiche Schrift[1]), das Werk eines Augustinergeistlichen und Stadtschreibers zu Kulm in Preußen, enthält weit mehr, als der Titel vermuten läßt. Sie ist ein wissenschaftlicher Spiegel aller Stände, der mit der Ehe anhebt, um danach die Hauptformen der Gesellschaftsordnung und Lebensverfassung (Dienstverhältnisse, Stadt, Staat, Handel, Kriegswesen, Fürstenpflichten, Kirchenordnung) zu beschreiben[2]). Bitschin folgt dabei dem Prinzip einer aufsteigenden Ordnung der menschlichen Verbände. Die ersten fünf Bücher sind der Familie gewidmet, und zwar handeln Buch 1 bis 3 von der Ehe und den Frauen, Buch 4 vom Verhältnis der Eltern und Kinder und von der Erziehung, Buch 5 von der Hausherrschaft einschließlich der Dienst- und Lehnsverhältnisse. Das 6. Buch betrifft das bürgerliche Gemeinwesen (de constructione civitatum et ordine communitatis et civili regimine). Das siebente gilt dem regimen principatus, das achte handelt im Anschluß an die Pflichten der Fürsten und Adligen vom Kriegswesen. Das neunte bespricht die Kirchenverfassung sowie die Lebensführung der Geistlichen und schließt mit einem asketischen Traktat.

---

[1]) Sie umfaßt die Handschriften-Bände 1310 (Buch 1—8) und 1304 (Buch 9) der Königsberger Universitäts-Bibliothek.

[2]) Vgl. R. Galle, Konrad Bitschins Pädagogik. 1905. Hier ist das 4. Buch abgedruckt, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Die einleitende Abhandlung spricht auch vom Verfasser und Gesamtwerke, muß aber an einzelnen Stellen verbessert werden. Bitschin erwähnt (fol. 9) die Pflicht der Enthaltung zu Zeiten der Fest- und Fasttage. Galle schreibt ihm daraufhin (S. XXXIV) einen schlechten Scherz zu: es müsse auch in der Ehe einen dies festus und einen dies ieiunii geben. — S. XXXIV: Das bonum fidei mit „Glauben" übersetzt. — S. XXXI wird der Ausruf „pape" als „Papa" gelesen.

Das Werk ist ein riesiges Kompilat. Die Bücher 1 und 4—8 sind in ihrem Grundbestande nur die Wiedergabe eines berühmteren Werkes, des Fürstenspiegels (de regimine principum) von Aegidius Colonna. Bitschin hat das ganze Werk zerpflückt, die Kapitel umgestellt und selten eins ausgelassen, die Beweisführungen gekürzt und Allegate, auch wohl größere Abschnitte aus anderen Schriften eingefügt[1]). Die staatswissenschaftlichen Abschnitte des Werkes sind gleichwohl von einigem Interesse. Bitschin hat es verstanden, aus dem Buche des Aegidius, das für einen französischen Thronfolger (Philipp IV.) bestimmt war, ein anderes zu machen, das die Interessen des Bürgertums in den Vordergrund stellt und auch die

---

[1]) Galle hat nur die Abhängigkeit des vierten Buches von Aegidius II, 2 erkannt. Wie vollständig das Werk Aegids in dem Laborinthus aufgegangen ist, ergibt folgende Zusammenstellung.

Es ist enthalten:

Aegidius					Bitschin
l. I	tract. 1	cap. 5—13	in	l. VII	cap. 49—51
	= 2		=		= 15—29
	= 3		=		= 31—40
	= 4		=		= 41—48
l. II	= 1	cap. 1—7	=	l. V	= 1—7
		= 9—16	=	l. I	= 8, 9 und 15, 16, 10, 9, 17, 13
		= 19	=	l. V	= 10
		= 20	=	l. I	= 14
		= 21—24	=	l. V	= 11—14
	tract. 2	= 4—19	=	l. IV	= 13—15, 17—29, 67—70
	= 3	= 1, 2	=	l. V	= 16
		= 3— 8	=	l. VI	tract. 1 cap. 16, 6—8, 10 12, 11, 14
		= 9—12	=	l. VI	= 2 cap. 2—5
		= 13—19	=	l. V	cap. 17—21, 26, 28, 22—25
l. III	= 1	= 1, 2	=	l. VI	tract. 1 cap. 4, 5
		= 4	=		= 1 = 3
		= 7—12	=		= 1 = 1, 12, 13 und l. VIII cap. 19
	= 2	= 1	=	l. VI	tract. 2 cap. 6
		= 3	=	l. VII	cap. 1
		= 5—11	=		= 2, 6, 56, 54, 55, 10, 12, 57 - 59
		= 13, 14	=		= 60, 61
		= 16—19	=		= 12 und l. VI tract. 2 cap. 27, 28, 35, 36
		= 21	=		= 2 = 13
		= 25	=		= 2 = 4
		= 27, 28	=		= 2 = 6, 8, 10
		= 31, 32	=		= 2 = 5, 8
		= 35, 36	=		= 2 = 11, 12
		= 37	=	l. VII	cap. 8, 9.
	= 3		=	l. VIII	= 1—15

deutsche Reichsverfassung sowie das Verhältnis zwischen dem Adel und den Städten im Ordenslande berücksichtigt[1]).

Die Moral der Ehe und des Familienlebens ordnet Bitschin dem Schema der drei ehelichen Güter unter: Buch I behandelt im Anschluß an das bonum sacramenti Eherecht (Kap. 2—6) und Gattenpflichten (Kap. 9 ff.) überhaupt. Buch II ist dem bonum fidei gewidmet. Das zweite Kapitel bringt, an dieser Stelle gänzlich ungehörig, eine Wiedergabe der Griseldisererzählung des Petrarka. Kapitel 3—8 gelten der Kasuistik des Ehebruchs; Kap. 9—20 sind eine Abhandlung über die luxuria. Buch IV, dem bonum prolis geltend, behandelt Kindererziehung und Bildung überhaupt (Abdruck und Übersetzung bei Galle a. a. O.). Außerdem haben auf Ehe und Familienleben Bezug: 1) Die Einleitung des Gesamtwerks, eine Abhandlung über den Spruch „conjuges casto amore se diligant", die im ersten Teile vom Ursprung und von der Würde des ehelichen Standes, im zweiten und dritten von der Liebe überhaupt und von der keuschen ehelichen Liebe im besonderen handelt. — 2) Buch V, Kap. 8—14 (Vom Hausregiment). — 3) Buch III, eine Abhandlung über die Laster und Tugenden der Frauen.

Für diese Stücke hat Aegid folgendes beigesteuert: 1) Im Buche über das bonum prolis: die Ausführungen über das väterliche Verhältnis und die häusliche Erziehung der Kinder (IV, Kap. 13—15, 17—29, 67—70 = Aegid II, 2, Kap. 4—19). — 2) Im Buche über die Hausherrschaft: die Kapitel über die Eheherrschaft (V, 8 bis 14 = Aegid II, 1, Kap. 14, 15, 19, 21—24), die überhaupt nur das nachtragen, was Bitschin im ersten Buche seinem Gewährsmann zu entnehmen unterließ. — 3) Im Buche über das bonum sacramenti: die Ausführungen über die Wahl der Gattin (I, Kap. 9—13 = Aegid II, 1, Kap. 12, 13, 16) und über ihre Behandlung (I. Kap. 14, 17 = Aegid II, 1, Kap. 20, 14, 15).

Häufig wiederholt Bitschin die typischen Schemata der Ehepredigt So im 3. Teil der Einleitung, wo eine Anleitung zur keuschen Liebe in herkömmlichen Definitionen und Ratschlägen gegeben wird. (Merkmale des amor spiritualis und amor carnalis vgl. unten IV, 1 Anm. — Arten des zelus (fol. 9) vgl. Nider, Sermones aurei, sermo 13 B. — Ratschläge an Frauen, die sich gegen ihre ehebrecherischen Männer schützen wollen (fol. 9, 9 v.), unter dem Namen des Augustin). So auch im ersten Buche, wo Kap. 18 u. 19 „De mutuis conjugum conditionibus" die vorausgehenden Aegidianischen Kapitel ergänzen. Bitschin hat sich hier zweier älterer Schemata bedient. Das eine von ihnen begegnet uns wieder in der „nüczlichen lere"; das zweite, die Zusammenfassung der Gattenpflichten unter je acht Forderungen an den Mann und die Frau finden wir in dem wenig

[1]) Vgl. Toeppen, Scriptores rerum Prussicarum IV, S. 509 ff. — Des deutschen Wahlkönigtums gedenkt Buch 7 Kap. 3.

später geschriebenen Traktat des Dionysius Rickel (Carthusianus) „de laudabili vita coniugatorum“. Daß Rickel sie dem Bitschin nachgeschrieben habe, muß als völlig ausgeschlossen gelten, da sein Werk offenbar gar nicht bekannt geworden ist und zumal dem berühmten niederländischen Lehrer des Karthäuser-Ordens kaum vorgelegen haben kann. — Eine Masse von Zitaten und Exempeln ist über das ganze Buch verteilt und durchsetzt auch die genannten Partien, die sich durchgehend an ältere Beispiele anlehnen. Außerdem aber gibt es über einzelne Gegenstände Kapitel, die nur aus Zitaten kombiniert sind: I, Kap. 20—27 (custodia und castigatio der Frau, amicitia, continentia, concordia der Gatten und allgemeine Tugendbewährung: verecundia, sobrie et temperate vivere, liberalitas und hospitalitas), II, Kap. 1 und 3 (fides und adulterium), IV, Kap. 12, 16, 31—34 (Mutterpflichten, Züchtigung und Strenge, kindlicher Gehorsam), sowie das ganze 3. Buch.

Von persönlicher Bedeutung sind die Vorrede und das 3. Buch, die Abhandlung über die Fehler und Tugenden der Frauen. Zwar ist dieses letztgenannte Buch auch nur eine Sammlung von Lesefrüchten, aber die Gewährsstellen sind hier nicht autoritative Moralsprüche, sondern pseudowissenschaftliche Belege für die Klärung der theoretischen Frage von der Natur der Frau. Ihre Zusammenstellung und Verknüpfung ergibt einen eigentümlichen Einblick in das Empfinden des Verfassers; bei der Betrachtung der literarischen Zeugnisse der Frauenverachtung und Frauenverehrung wird uns dieser Abschnitt von hohem Werte sein.

Diesem Buche widmet auch der Verfasser selbst ein stärkeres persönliches Interesse. Bitschin erzählt in der Widmung des Werkes, die an seinen Freund, den Protonotarius Nicolaus Wrecht in Danzig gerichtet ist, über die Entstehung seines Werkes folgendes (fol. 1 v): Die Freunde haben öfters gemeinsam gelehrten Studien obgelegen und sind dabei einmal auf einen Brief des Petrus Blesensis über die Ehe gestoßen; bei dieser Gelegenheit bat Wrecht den gebildeten Kleriker, er möge doch einmal ein Werk über die Ehe und über die ehelichen Leiden und Sorgen zusammenstellen. Was das für ein Brief gewesen ist, wird leicht erkannt. Im 3. Buche des Laborinthus, das von den Lastern und Tugenden der Frauen handelt, ist am Schluß des Abschnitts von den Lastern der bekannte Passus der Schrift des Hieronymus „Contra Jovinianum“ zitiert, in dem der Philosoph Theophrast vor allem im Hinblick auf die Mängel der Frauen erklärt, daß der Weise nicht heiraten dürfe. Angefügt ist die bekannte Erzählung des Valerius Maximus von der zweideutigen und nicht eben ermutigenden Antwort, die Sokrates einem Manne gab, der heiraten wollte, sowie noch einige besondere Auslassungen über die Schwierigkeit einer Bewahrung vor Ehebruch der Frau und vor unkeuscher Gattenliebe. Dann folgen die Worte

„Idcirco egregius Petrus Blezen ad quemdam amicum suum qui duxit uxorem invehendo sic scribit: Perditissime hominum . . .“ und nun folgt eine lange Spottrede. In den Briefen, die von diesem Peter von Blois, einem klerikalen Schriftsteller und Politiker aus dem 12. Jahrhundert, erhalten sind, findet sich nun in der Tat ein Schmähschreiben an einen Geistlichen, der sich wider die päpstliche Verordnung verheiratet hatte (MSL. 207; epistula 79) und dieses Schreiben enthält nicht nur die von Bitschin zitierte Spottrede, sondern auch den größten Teil dessen, was vorangeht, das Theophrast-Fragment und das Zitat aus Val. Max. In diesem Schriftstück, das ja von den „laboribus et anxietatibus“, die dem Ehestande anhafteten, recht viel spricht, haben wir sicherlich jenen Brief zu erkennen, dessen Lektüre Bitschin zur Abfassung seines Werkes veranlaßte. Ein Zeugnis aus der frauenfeindlichen Literatur des frühen Mittelalters war es, das den Anstoß gab, und in jenem 3. Buche, das von den Tugenden und Lastern der Frauen handelt, dürfen wir den Kern des Ganzen sehen. Bitschin legt schon in der Titulatur seines Werkes einen besonderen Wert auf das 3. Buch und den Grundgedanken jenes Briefes, wenn er vor anderen neutraleren Bezeichnungen, die er dem Freunde zur Auswahl gibt, an erster Stelle „laborinthus vitae coniugalis“ empfiehlt (fol. 3).

2. „Ain nüczliche lere und predig, wie sich zway menschen in dem sakrament der heiligen ee halten süllen“[1]). (1. Druck 1472.)

Dieses knappe deutsche Werkchen enthält in einem ersten Teile eine Zusammenstellung geläufiger kirchlicher Lehrschemata, in einem zweiten einen Auszug aus dem 3. Buche der pseudo-Aristotelischen Ökonomik.

Im ersten Abschnitt (fol. 31a—34c[2])) werden zunächst Anweisungen an den Mann und die Frau gleichnisweise als je vier „Ordensregeln“ zusammengestellt. Die Regeln der Männer gibt Paulus; die der Frauen sind nach Tob. Kap. 10, v. 13 angeführt; nur wird die Ermahnung der Frau zur Güte gegen ihre Schwiegereltern (wahrscheinlich mit Rücksicht auf die Erwähnung dieser Pflicht im zweiten Teil) ausgelassen. Regeln, Bilder und Zitate dieses Abschnittes stimmen mit denen überein, die Bitschin in Buch 1, Kap. 18, 19 anführt. Auf diese Ordensregeln, durch deren Befolgung die Eheleute selig werden, folgt eine Kennzeichnung der (8) Menschen, die in der Ehe verdammt werden; das sind die Übertreter geistlicher Ehehindernisse und die, „so unfrewntlich mit-

[1]) Bibliograph. Angaben über diese Schrift bei M. Herrmann: Albr. v. Eyb u. d. Frühzeit des deutschen Humanismus (1893). S. 329, F. Falk: Die Ehe am Ausgange d. Mittelalters. 1908, S. 30. Bei Falk auch Auszüge. — Herrmann nimmt an, daß die Schrift etwa 1450 verfaßt sei.

[2]) Die Blattzählung des mir vorliegenden Druckes von 1472 (Kgl. Bibl. Berlin) weicht von der des bei Falk a. a. O. benutzten Exemplares um eine Blattnummer ab.

einander leben", sowie die Ehebrecher und die Sünder gegen das leibliche und geistige Leben der Kinder. Der Schlußpassus des ersten Teils („nun will ich lernen, wie ein man ein bosz weib straffen soll und herwider wie ain fromme fraw einen ungeraten man") ist in den Drucken nur entstellt wiedergegeben. Nur die erste Frage wird beantwortet und auch sie nur fragmentarisch. Als Gegenstück zu den Strafmitteln des Mannes haben wir uns wahrscheinlich die Maßregeln zu denken, die unter dem Namen Augustins den Frauen gegen ehebrecherische Männer empfohlen werden. (Bitschin fol. 9v.)

Der zweite Teil entnimmt das meiste, wie gesagt, dem III. Buche der Oekonomik[1]). Die lateinische Textfassung, an die sich der deutsche Übersetzer anschließt, folgt offenbar der durch Durand d'Auvergne bezeichneten Überlieferung (Susemihl, Aristot. Oecon. quae feruntur; praef. XVIII ff.)

Ökonomik III (II) ed. Susemihl	Nüczliche lere
S. 42: etenim quilibet talis ornatus . elatio animi est.	Fol. 35: wann große zierhayt pringt hochfart.
[Γ (43): etenim individiosus omnis animae hujusmodi ornatus.]	
S. 56: (Homerus) ubique amare praecepit . cum modestia et pudore.	Fol. 36: (Omero) der da gepoten hat, daz der man das weib sol eren mit erberkeyt mit scham und mit freuntschafft.
[Γ (57): diligere cum pudore suavi].	
S. 56: metuendus et reverendus es mihi et terribilis.	Der ist mir ain erschröckenlicher, ain ersamer und ain forchtsamer man.
[Γ (57) . . . tu es mihi verendus atque timendus.]	

Eingestreut in die Übersetzung ist — seltsamerweise unter Berufung auf Aristoteles — eine Erörterung der Abstufungen der Liebe innerhalb der Familie (fol. 36 c, d), die offenbar an die scholastischen gradus caritatis anknüpft.

Der Übersetzer, der wahrscheinlich mit dem Kompilator identisch ist[2]), wahrt im zweiten Teile seiner Vorlage gegenüber einige

[1]) Daß diese Abhängigkeit noch nicht bemerkt worden ist, muß um so mehr auffallen, als der Verfasser selbst (fol. 35a) darauf hinweist: „Aristoteles in dem gegenwürtigen buoch genannt Yconomicorum will auch" etc. Über die Herkunft der ps. Arist. Oek. vgl. Praechter, Hierokles der Stoiker (Anhang), der das Werk der stoischen Popularphilosophie zuschreibt, während R. Bloch, Arch. f. Gesch. d. Philos. 1908, S. 333 ff. an die peripatetische Schule erinnert.

[2]) Eine lateinische Gesamtvorlage wäre nur als Predigtvorlage zu denken; für eine Predigt aber ist — trotz des Titels — das Werk gar zu unübersichtlich angelegt.

Selbständigkeit. Seine Abänderungen und Zusätze zur Ökonomik werden uns für die Kenntnis volkstümlicher Rechtsanschauungen verschiedentlich wertvoll sein[1]). Die Hinzufügung des zweiten Teils zeigt, daß er kein rein geistliches Interesse verfolgt. Sein Hauptbestreben ist offenbar darauf gerichtet, den Eheleuten zu zeigen, wie sie durch gegenseitiges Entgegenkommen gute Eintracht halten können.

3. Marcus von Weyda: Spigell des ehelichen ordens[2]). (1487.) Dieses Buch ist eine Gelegenheitsschrift: es sollte den jungen Kurfürsten Friedrich von Sachsen in der Moral des ehelichen Lebens unterrichten. Dieser besondere Zweck der Abhandlung hat auf ihre allgemeine Gestaltung keinen Einfluß gehabt: sie reiht sich durchaus der übrigen Schriftstellerei des Autors, eines Dominikaners zu Leipzig, an, dessen Bestreben es ist, die Hauptstücke des Glaubens und der Morallehre sauber und ausführlich in deutscher Sprache wiederzugeben[3]). Sein Ehespiegel ist nur eine populäre Zusammenfassung kirchlicher Lehren über die Pflichten der Ehe, der Eltern und der Kinder.

Weyda hat stärkere theologische Interessen als Bitschin und die nüczliche lere. Er trägt die geläufigen Gedanken der Predigt (Würde der Ehe, fromme Eheschließung, Gattenliebe, Gehorsam der Frau, milde und fürsorgliche Haltung des Mannes, treuer Beistand im Hause, korrekte redditio debiti, eheliche Treue) mit gelehrten Anmerkungen vor und läßt sich tief in die Moralkasuistik ein, z. B. fol. 60—64 v über die Rechte des Mannes und der Frau in der Wirtschaft, fol. 75 v—81 v über die Frage, „app auch bruder und swestern dys ordens eins an des andern wille etwas geloben möge", vor allem aber in einem langen Kapitel (VIII; fol. 112 v bis 134) über die Leistung der „ehlichen wergk". Hierbei reproduziert er meist die Sätze des Thomas von Aquino und des Petrus Paludanus. An einzelnen Stellen (fol. 20 ff., 133) erzählt W. von seiner eigenen seelsorgerischen Praxis; hier wird das Werk auch lebendiger.

Literatur. — Das eheliche Leben des ausgehenden Mittelalters ist vom Standpunkte der Sittengeschichte aus oft behandelt worden

---

[1]) Wieweit Kürzungen gegenüber dem lateinischen Texte der Ökonomik dem Verfasser zuzuschreiben sind, ist kaum festzustellen, da wir ja nicht wissen, in welcher Form ihm das Werk vorlag.

[2]) Hs. Wolfenbüttel 23, 35. Aug. 4°. Den obigen Titel gibt Weyda selbst an (fol. 2v). Der Hs.-Katalog nennt irrtümlich das ganze Buch nach dem ersten Kapitel „Von der Wirdigkeit des ehlichen ordenns" (Bd. VII, S. 332, Nr. 3300). Kapitel-Überschriften bei Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters, S. 27 f.

[3]) Vgl. V. Hasak, Die letzte Rose. 1863. — Falk, S. 29.

(vgl. namentlich Alwin Schultz, Deutsches Leben im 14. u. 15. Jahrhundert, S. 240 ff; G. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur, S. 386 f.; Hagelstange, Süddeutsches Bauernleben im Mittelalter S. 69 ff.). Von protestantischer Seite hat man an der Ehe des späteren Mittelalters häufig eine sehr harte Sittenkritik geübt und der Kirche die Schuld an dem unzüchtigen Wesen dieser Zeit zugeschrieben (vgl. W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe, 1892 Einl., Gottschick, Real-Enzykl. f. prot. Theol. V, S. 191). Man erhob gegen die Kirche des Mittelalters vor allem den Vorwurf, daß sie die Ehe nicht genügend gewürdigt habe. Diesem Vorwurf suchten katholische Schriftsteller zu begegnen, so namentlich Augustin Rösler (Die Frauenfrage [2], 1907) und N. Paulus (Mittelalterliche Stimmen über den Eheorden. Historisch-politische Blätter CXLI 1908). Eine ausführlichere Zurückweisung unternahm neuerdings F. Falk (†), Die Ehe am Ausgange des Mittelalters, 1908. Das hier in Frage stehende Problem will von verschiedenen Seiten betrachtet sein.

Es wird zunächst gefragt, ob die Kirche sich überhaupt um die Ehrung des Ehestandes bemüht hat. Es ist erwiesen worden, daß dies mannigfach geschehen ist (vgl. namentlich Falk, S. 10 ff.. Die Bibel als Hochzeitsgeschenk; S. 21 ff. Ehetraktate; S. 52 ff. Die Brautausstattung) [1]). Ferner enthält die Frage ein Problem für Sittenhistoriker, die zugleich Sittenrichter sein wollen. Sie lautet: entsprach die sittliche Haltung des Volkes in der Ehe den Normen, die die kirchliche Würde des Standes vorschrieb? Auf diesen Punkt richten sich die schärfsten Angriffe protestantischer Autoren. Falk entzieht sich eigentlich der Beantwortung; er spricht über die faktische Sittlichkeit der Zeit gar nicht, aber er glaubt doch den sittlichen Hochstand der Zeit mit seinen Exzerpten aus Kirchenordnungen, Traktaten, Weistümern etc. genügend bewiesen zu haben; er stellt den unbewiesenen Satz auf: Der Geist der Kirche durchdrang alle Kreise des Volkes (S. 94).

[1]) Die Frage, die an dieser Stelle oft in die geschichtliche Diskussion hineingezogen wird: ob die orthodoxe katholische Bewertung der Ehe, die damals wie zu allen Zeiten der Kirche galt, besser ist als die Lutherische, ob die Achtung, die der Protestantismus der Ehe entgegenbringt, in Wahrheit eine Herabwürdigung darstellt — oder ob vielmehr das Luthertum der Ehe in höherem Grade gerecht wird als der Katholizismus — diese Frage ist nicht mehr Gegenstand der historischen Forschung.

Wenn Falk so die Moralität des Mittelalters glorifiziert, ohne sie überhaupt zu betrachten, so muß es befremden, daß er bei der Behandlung der Reformation eine Fülle sittengeschichtlicher Notizen bei der Hand hat, die zum Nachweis der schlimmen Wirkung Luthers dienen sollen: das heißt doch wohl, mit zweierlei Maß messen[1]). Wie man über die Sittlichkeit des ausgehenden Mittelalters zu urteilen hat, kann und soll hier im übrigen nicht entschieden werden. Wohl aber ist uns ein letztes Problem von Wert, das bei Falk und seinen Vorgängern gleichfalls eine stillschweigende Erledigung findet. Wenn die Ehe in der Kirche wie bei den Laien viel galt, so bleibt noch zu erweisen, ob Volk und Kirche sich in diesem Lobe wirklich verstanden, ob die Laien auch gewillt waren, die Ehe so unweltlich aufzufassen, wie die Kirche es wollte. Wie Falk hierüber denkt, zeigt der eben angeführte Satz. Einen Beweis liefert er freilich auch hier nicht. Neben den kirchlichen Ehetraktaten führt seine Schriftenliste auch laiische Zeugnisse an; er erinnert an einige Verse aus Wittenweilers „Ring“ und an gereimte Erzählungen zum Lobe keuscher und treuer Frauen. Ob aber die Lebensauffassung, die im Ring niedergelegt ist, wirklich der kirchlichen Lehre gleicht, und ob jene rührenden Historien wirklich den „Geist der Kirche“ erfassen, diese Frage hat er sich nicht gestellt. Unsere Arbeit hat an diesem Punkte einzusetzen.

Die jüngst erschienene Abhandlung von Bruno Barth: Liebe und Ehe im altfranzösischen Fablel und in der mittelhochdeutschen Novelle (1910) berührt sich mit der hier vorliegenden Untersuchung vielfach in der Auswahl des Materials. Barth zieht neben Erzählungen des 13. und 14. Jahrhunderts auch solche aus dem späteren Mittelalter in den Kreis seiner Betrachtung. Sein Interesse gilt in erster Linie nicht der moralischen und seelischen Entwickelung, sondern der künstlerischen: er will feststellen, welche Mittel und Motive der Darstellung den deutschen Erzählungen eigentümlich sind. Jedoch geht er in den beiden Schlußabschnitten (Moralische Stellungnahme der Verfasser. Name und Anrufung Gottes) auch auf Fragen der Moralentwickelung ein.

[1]) Im wesentlichen belegt Falk seine These von der Unsittlichkeit des Reformationszeitalters mit zeitgenössischen Klagen über die Häufigkeit des Ehebruchs und mit Strafandrohungen gegen dieses Verbrechen. Zeugnisse dieser zweifelhaften Art hätten ihm aber auch für das Mittelalter zahlreich zur Verfügung gestanden.

Übersicht über den Inhalt der Abschnitte I bis III.

I. Die Eheschließung.

1. Die Heirat im frühen Jugendalter. — Im späteren Mittelalter treten häufig die Männer mit 15 bis 19, die Mädchen mit 13 bis 15 Jahren in die Ehe. Dieser Brauch ist jedoch nicht gleichmäßig verbreitet und wird nicht überall gebilligt. Außerordentlich zahlreich sind die Fälle zeitiger Heirat in Fürstenhäusern und im höheren Adel. Eine typische Erscheinung sind sie ferner bei den Bauern der Schweiz und Westfalens. Dagegen müssen in den vornehmen Bürgergeschlechtern die Eheschließungen im frühen Jugendalter stark in der Minderheit geblieben sein. — Während in all diesen Kreisen der Brauch mit dem Familieninteresse in Einklang war, bildete die zeitige Heirat in der armen Stadtbevölkerung einen viel beklagten sozialen Mißstand. Volkstümliche Moralisten unterzogen auf Grund der Erfahrungen, die sie hier gewannen, den Brauch einer abfälligen Kritik und verlangten für die Eheschließung eine höhere Altersreife.

Auch da, wo die Eheschließung im frühen Jugendalter gebilligt wurde, wußte man wohl, daß Menschen in diesen Jahren noch nicht reif zur selbständigen Führung eines Haushalts seien. Aber man konnte diesen Mangel ergänzen. Die jungen Eheleute wuchsen wahrscheinlich noch unter dem Schutze der Verwandtschaft heran: die Heirat bedeutete keine moralische Emanzipation; darum bedurften die Nupturienten keiner besonderen Altersreife. Die Sitte zeitiger Verheiratung wurzelt also offenbar in der alten Geschlossenheit des Familienzusammenhangs. Demgemäß reicht sie wohl in sehr frühe Zeit zurück, wenn uns auch gerade aus dem späteren Mittelalter besonders zahlreiche Beispiele ihrer Übung erhalten sind.

2. Die Gattenwahl. — Die Gepflogenheiten der Heirat im frühen Jugendalter und der Kinderverlobung bezeugen, daß man

die Verheiratung ganz offenkundig als eine Angelegenheit der Eltern behandeln durfte. Gleichwohl gilt dies den Moralisten nicht als die Norm; vielmehr rechnen sie durchaus damit, daß Jüngling und Mädchen sich selbst den Gatten wählen. Die Liebesehe steht freilich gemeinhin in geringem Ansehen; zu höherer Schätzung gelangt sie bei den Humanisten, die das erotische Hochzeitsgedicht in Deutschland einführten.

II. Die Gewaltrechte des Ehemannes.

1. Die Erziehungsgewalt. — Das Zeitalter hält streng an der Anschauung fest, daß die Frau sich als unmündiger Untertan ihres Mannes fühlen und seine Härten widerstandslos tragen muß. Sie genießt zwar gewisse Ehrenrechte, die der Mann respektieren soll; indessen darf er nach der Meinung kleinbürgerlicher Schriftsteller auch ihr öffentliches Ansehen zunichte machen, wenn seine Autorität in Frage steht.

2. Gewalt über Leib und Leben der Frau. — Der Mann hat nach einer althergebrachten Volksauffassung neben seinem allgemeinen Anspruch auf die Untertänigkeit seiner Frau noch einen besonderen Ehrenanspruch auf ihre geschlechtliche Treue. Während nach der kirchlichen Lehre Mann und Frau sich gleichmäßig zur Treue verpflichtet sind, hat der Mann nach jener andern Anschauung das Recht, den Ehebruch der Frau als ein einzigartiges Verbrechen gegen seine Ehre zu betrachten. Aus dieser Anschauung resultiert das Recht des Mannes, die Ehebrecherin in flagranti zu töten. Dieses Recht ist aber nicht die einzige private Ehebruchssühne, von der das spätere Mittelalter weiß; vielmehr haben sich neben ihm auf dem Lande auch die uralte Strafe des Scherens und wahrscheinlich auch die Aburteilung der Ehebrecherin im Familienrat erhalten. — Mit dieser „geschlechtlichen Untertänigkeit“ der Frau sind andrerseits auch die Fälle des „erlaubten Ehebruchs“ in Zusammenhang zu bringen. Nach der Anschauung einzelner Weistümer kann der Ehemann in gewissen Fällen (Impotenz, ius primae noctis) die Frau zu einem Ehebruch autorisieren; andrerseits muß er gelegentlich zur Strafe für ein öffentliches Verschulden die Notzüchtigung seiner Frau straflos lassen. Diese Bestimmungen werden nur dadurch möglich, daß die eheliche Treue der Frau vor allem als ein Ehrenanspruch des Mannes gewertet wird: wenn der Mann auf diesen

Ehrenanspruch verzichtet oder seiner von Rechts wegen gewaltsam verlustig geht, verliert der Ehebruch (bzw. die Notzüchtigung) der Frau die öffentliche Anstößigkeit.

III. Gemütswerte.

1. Charakterauffassung. — Die Frau darf nach der Meinung des Volkes an den Charakter ihres Mannes keine Forderungen stellen; sie muß ihn hinnehmen als ihren Herrn. Sie selbst gewinnt ihren höchsten Wert durch bedingungslose Hingebung und beständige Sanftmut. Wir haben freilich anzunehmen, daß sich im allgemeinen mit diesen Eigenschaften eine starke Derbheit wohl vertrug. — Entschlußkraft und Klugheit werden an den Frauen sehr geschätzt; doch findet diese Schätzung gemeinhin keine individuelle Verfeinerung: das persönliche Innenleben der Frau ist für die Männer belanglos. Im Humanismus finden sich indessen Ansätze zu einer höheren Bewertung ihrer geistigen Persönlichkeit.

2. Gefühlsauffassung. — Trotz der überhandnehmenden Derbheit erhält sich in der spätmittelalterlichen Dichtung die Wertschätzung einer feinen moralischen Wirkung, die die Frau auf den Mann auszuüben vermag. Bei einzelnen Dichtern von der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts (Montfort, Wolkenstein, der Ackermann aus Böhmen) wird dieser Gedanke psychologisch vertieft; in späteren Dichtungen ist er stark verblaßt. — Die humanistische Bildung wird Träger einer stärkeren Gefühlsbewertung; Euricius Cordus schwelgt in einem Gedichte, das seiner Frau gewidmet ist, in der Vergegenwärtigung großer Leidenschaften.

3. Der Frauenhaß. — In der Phantasie mittelalterlicher Asketen lebte den Grundlehren der Theologie zum Trotz die Vorstellung fort, daß die Frau ein Wesen von bösartiger Sinnlichkeit sei und an den Verfehlungen des Mannes in der Liebe die Hauptschuld trage. Im ausgehenden Mittelalter war dieser Gedanke noch lebendig; er wurde bedeutsam für die Ausbildung des theologischen Hexenwahns. Auf diese Tatsache haben jüngst die Forschungen von Hansen und Crohns hingewiesen. Die vorliegende Untersuchung bemüht sich, dem Phänomen weiter nachzugehen. — In der weltlichen Literatur ist die Gesinnung nur ganz vereinzelt nachzuweisen. Zwar fallen viele unwirsche und verächtliche Worte über den weiblichen Charakter; jedoch liegt im allgemeinen kein Anlaß vor, sie mit der Askese in Zusammenhang zu bringen. Eine Ausnahme

machen zwei Stellen des „Ring“ von Wittenweiler (um 1400): hier wird die Sinnlichkeit für den stärksten Trieb der Frau erklärt und jede Frau unkeusch genannt. Daß diese Ausfälle der geistlichen Literatur entlehnt sind, ist durchaus wahrscheinlich, da Wittenweiler nachweislich asketische Schriften gekannt hat und beide Male auf eine „geschrift“ verweist. — In der geistlichen Literatur gibt es einen festen Typus der asketisch-antifeministischen Schmähredе. Sie warnt den Mann vor den Verführungen des bösen Weibes. Die fuga voluptatis, die schon an sich mit der fuga feminae identisch ist, erscheint als die Sicherung vor einem sinnlichen Gift, das von der Frau auf den Mann übergeht. Dieser Typus der Verwarnung ist bereits in einem Carmen de contemptu mundi aus dem frühen Mittelalter ausgebildet. Er findet sich späterhin im Speculum morale und namentlich in dem Alphabetum malarum mulierum aus der Summa des hl. Antonin von Florenz. Im 15. Jahrhundert bearbeitet ihn auch ein deutscher Geistlicher, der Kulmische Augustiner Konrad Bitschin (etwa 1432). Der erste Traktat des dritten Buches aus seinem „Laborinthus vitae coniugalis“ legt in 32 Kapiteln den Frauen sämtliche Sünden zur Last. Als die größte Schmach des Geschlechts aber bezeichnet Bitschin an verschiedenen Stellen seiner Schrift die Tatsache, daß die Frau voll böser Sinnlichkeit sei und dadurch auch für die Männer die beständige occasio luxuriae werde. Dieses vernichtende Urteil wird dann freilich gemildert durch ein Lob der weiblichen Tugenden, das Bitschin dem Werke Boccaccios „De claris mulieribus“ nachbildet. Bitschin will plötzlich im ersten Traktat nicht von der Bosheit der Frau, sondern nur von bösen Weibern geredet haben. In Wahrheit meint er es mit dem Tadel wie mit dem Lobe nicht völlig ernst; in der Einleitung des „Laborinthus“ bittet er ausdrücklich, das dritte Buch im wesentlichen als eine rhetorische Leistung zu beurteilen. Dennoch bleibt gewiß, daß er dem asketischen Frauenhaß zugänglich ist: die Unklarheit seiner Vorwürfe gegen die Sinnlichkeit der Frau verrät ihn; sie zeigt, daß er sich von der Vorstellung, daß die Unkeuschheit als ein Fluidum von der Frau auf den Mann übergehe, nicht befreien konnte. Nur trägt er trotz seiner asketischen Furcht auch eine gewisse ritterliche Ehrerbietung vor der Frau in sich. — Die antifeministische Auffassung der Verführung wird ferner in einer Predigt des Obersachsen Meffreth kurz angedeutet (etwa 1440). Auch dieser spricht sich jedoch an andern Stellen viel günstiger

über die Frauen aus. Man kann danach bei ihm wie bei Bitschin nur von einer Hinneigung zum Frauenhaß sprechen; es ist beiden bewußt, daß er nicht ganz der Lehre entspricht, die sie als korrekte Gläubige vertreten dürfen. Vorbehaltlos verkündet wird der Satz von der weiblichen Bosheit durch den Hexenhammer; dieser hat — wie Crohns beweist — das Alphabet Antonins systematisch bearbeitet und seiner Hexentheorie zugrunde gelegt. — Im übrigen stehen die beliebtesten Prediger und Moralisten des Jahrhunderts dem asketischen Frauenhasse fern; bei einzelnen (Johannes Gritsch, Felix Hemerli, Sermones parati) gelangt sogar — wie ja auch in Bitschins Werke — eine tiefe Verehrung vor dem Weibe zum Ausdruck. Noch nicht erwiesen ist die Behauptung Hansens, daß im deutschen Dominikanerorden unter der Führung Johannes Niders der asketische Frauenhaß allgemein verbreitet worden sei. Nider selbst hat wohl — wie die kirchliche Lehrtradition gemeinhin — dem Weibe eine schwache Vernunft und außerdem eine Neigung zum Übermaß vorgeworfen; aber die Verfasser des Malleus maleficarum sagen selbst, daß damit die Natur der Frau noch nicht als bösartig gebrandmarkt sei. Ihre Hexentheorie findet in der literarischen Ordenstradition offenbar nur bei Antonin einen festen Halt. — Es scheint nach all dem, daß der asketische Frauenhaß unter den Geistlichen häufig auftauchte, daß er sich aber — abgesehen vom Malleus — nicht recht an die Öffentlichkeit wagte. Darum ist auch nicht anzunehmen, daß er auf die populären Anschauungen von den Frauen und von der Ehe einen großen Einfluß gehabt hätte.

IV.

Die religiöse Beurteilung des ehelichen Lebens.

1. Die kirchliche Sexualethik und das asketische Ehe-Ideal.

Die kirchliche Literatur der ehelichen Moral ist am Ausgang des deutschen Mittelalters zum großen Teil unselbständig und kompilatorisch: man stellt die entscheidenden Sätze der Bibel, der Kirchenväter, der Scholastik übersichtlich für den Unterrichtsgebrauch der Geistlichen oder auch direkt für die Erbauung der Laien zusammen. So sind namentlich die wenigen Monographien über die Ehe entstanden, die das 15. Jahrhundert hervorgebracht hat[1]). Gelegentlich aber regt der Gegenstand doch auch die religiöse Phantasie der Moralisten an. Die Art der Behandlung ist dann regelmäßig eine asketische.

Die kirchliche Morallehre des späteren Mittelalters legt großen Wert darauf, daß die Ehe rein gehalten werde. Unter dieser Reinhaltung versteht sie zunächst die Bewährung der ehelichen Treue. Die durch das Sakrament verbundenen Eheleute sollen sich ferner mit religiöser Liebe durchdringen: die caritas der Gatten gilt als die höchste soziale Liebespflicht und hat den nächsten Platz hinter der Liebe zu Gott und zum eigenen Seelenheil inne[2]). Sie bedeutet die Hingabe des einen Gatten an das Wohl des andern, die Pflicht der Eheleute, ihre irdische Wohlfahrt, ihre Würde, ihre Seligkeit gegenseitig zu fördern. Die Predigten und Traktate des späteren Mittelalters sprechen regelmäßig von diesen Aufgaben und betonen die Innigkeit, die die Hingabe auszeichnen müsse[3]).

---

[1]) Vgl. oben Vorbemerkungen S. 5 ff.

[2]) Thomas von Aquino, Summa theol. II—II, 26, art. 11, ebenso alle Präceptorien und Predigten.

[3]) Symbole der ehelichen Liebe: der geschlossene, goldene Vermählungsring: Herolt, Sermo 25, Hollen, S. 45. — Das Feuer, das die Eisen zusammenzwingt: Nüczliche lere, fol. 34d. — Coniugati debent occurrere Christo in veste rubea amicitie et charitatis: Meffreth, Hortulus reginae d. t., Dominica in palmis.

Zur vollendeten geistlichen Gesinnung der Ehegatten gehört nun aber auch eine Versittlichung der ehelichen Geschlechtsbeziehungen. Die Geschlechtsliebe ist nach alter christlicher Tradition ein Werk der Sünde; ohne das Geschlechtsleben aber ist die Ehe für die Allgemeinheit nicht denkbar. Die lustlose Ausübung des „ehelichen Werks" ist darum seit alters ein besonderes Problem der christlichen Morallehre. Augustinus hatte erklärt, daß der eheliche Geschlechtsverkehr sündlos sei, so lange er den Zwecken der Ehe diene. Um der Kinderzeugung willen sei die Ehe eingesetzt; darum seien die Eheleute nicht zu tadeln, so lange sie allein der Nachkommenschaft wegen geschlechtlichen Umgang pflegten[1]). Auch sei die Treue immer von Wert, selbst in anfechtbarer Sache: so werde den Eheleuten ihre Sinnlichkeit nachgesehen, so lange sie sich der heiligen Ordnung fügten und nur miteinander Umgang hätten; der Gatte aber, der dies nur widerwillig geschehen lasse, um das Recht des andern auf seinen Körper nicht zu verletzen und ihn nicht zum Ehebruch zu verleiten, handle ganz ohne Sünde[2]). Dem reinen Vorsatz der Kindererzeugung begegnete Augustin freilich mit Skepsis: die Patriarchen hätten in solcher Ehe gelebt; aber heute sei sie schwieriger als die volle Enthaltsamkeit[3]). Für die scholastischen Moraltheologen, Thomas von Aquino an der Spitze, hatte Augustins Lehre trotz dieser Bedenken eine große Bedeutung. Sie bildeten die Idee des sittlich guten Geschlechtsverkehrs, die Augustin ihnen überlieferte, energisch weiter aus im Sinne ihrer Moralauffassung, die dem Streben nach dem Heile, dem Streben nach verdienstlichen Taten einen hohen Wert beimaß. Die Eheleute — daran halten sie fest — handeln ehrenvoll und verdienstlich, solange sie den Geschlechtsverkehr im Dienste der guten Zwecke des Ehebundes ausüben, und solange nur diese Zwecke, die Kinderzeugung und die Vermeidung der Unkeuschheit, ihren Willen und ihren Gemütszustand beherrschen. Die Vermeidung der Unkeuschheit kann dabei auf dreifache Weise bewirkt werden: indem ein Gatte der ehelichen Pflicht genügt, —

---

[1]) „Coniugalis . . . concubitus generandi gratia non habet culpam" (De bono coniugali 6. — Corp. script. eccl. latin. XXXI, S. 195).

[2]) De bono coniugali 4; 6. a. a. O. S. 191 ff. (fides), 195.

[3]) Quod (desiderium) tam magnum est, ut multi hodie facilius se tota vita ab omni concubitu abstineant quam modum teneant non coeundi nisi prolis causa, si matrimonio copulentur (a. a. O. 15, S. 208). — Die Patriarchen, insbesondere Abraham, S. 215, 222 f. etc.

indem ein Gatte der Schüchternheit des andern zur Hilfe kommt[1]), — indem endlich ein Gatte das eheliche Werk lustlos ausübt, um sich selbst vor Unkeuschkeit zu bewahren[2]). — Der vernünftige Wille soll über den Geschlechtstrieb gebieten. Die Beziehungen der Gatten auf diese Höhe zu bringen, erscheint als eine wesentliche religiöse Aufgabe. Höher als der loyale Geschlechtsverkehr steht freilich die absolute Keuschheit, und die scholastischen Theologen betonen, daß auch die enthaltsame Ehe, wie sie seit alters durch die heilige Geschichte und die Legende verklärt wurde, eine wirkliche Ehe sei[3]).

Bei den Eheleuten, deren Beziehungen hinter den Forderungen der Askese und des vernunftgemäßen Geschlechtslebens zurückblieben, wurde weiterhin zwischen läßlicher und tödlicher Sünde unterschieden. Man begnügte sich nicht mit der einfachen Bestimmung Augustins, daß die unkeusche Gesinnung in der Ehe eine verzeihliche Sünde sei und nur der widernatürliche Geschlechtsverkehr in der Ehe schärfer verurteilt werden müsse als außer der Ehe[4]). Man führte vielmehr auch hier den Gedanken durch, daß der moralische Charakter der Handlung von den Endabsichten abhänge. Die Bestimmung der Grenze zwischen läßlicher und todsündlicher Absicht machte große Schwierigkeiten. Thomas von Aquino berichtet von einer Ansicht, die tödliche Sünde für vorliegend erachtet, wenn die fleischliche Begierde das Hauptmotiv des actus coniugalis sei, läßliche dagegen, wenn die Begierde nur ex latere mitwirke. Er hält diese Anschauung für übermäßig streng und urteilt, die Begierde sei in der Ehe so lange verzeihlich, als man sich bewußt sei, daß man die unkeusche Tat nur im erlaubten Stande der Ehe begehen möchte[5]). Sein Ordensgenosse Petrus a Palude hat dann neben

---

[1]) Thomas S. th. III. Suppl. 64, art. 2c: etiamsi non expresse petat verbis debitum, tamen vir tenetur reddere, quando aliqua signa in uxore apparent voluntatis reddendi debiti.

[2]) Über die Behandlung dieses Problems vgl. unten S. 22.

[3]) Vgl. Harnack, Dogmengeschichte III, 4 (1910), S. 616.

[4]) Cum ille naturalis usus, quando prolabitur ultra pacta nuptialia, id est ultra propagandi necessitatem, venialis sit in uxore, in meretrice damnabilis, iste qui est contra naturam, execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore (De bono coniugali 12, a. a. O. S. 203).

[5]) . . . Cum actus matrimonialis non sit per se malus, nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet aliquis in coniuge non attendat, quod coniux est, sed solum quod mulier, paratus

dieser einen Möglichkeit noch fünf andere verzeihliche Motive des ehelichen Werkes ausfindig gemacht[1]). Auch über die Abgrenzung zwischen der verdienstlichen und der verzeihlichen Handlungsweise bestand ein gelehrter Streit. Der Absicht, sich selbst vor Unkeuschheit zu bewahren, wurde die Verdienstlichkeit von Thomas abgesprochen, von Petrus a Palude zuerkannt[2]). Im 15. Jahrhundert waren, wie Johannes Nider und Jakob von Jüterbog berichten, die Meinungen über diesen Gegenstand noch geteilt; bei Predigern des ausgehenden Mittelalters sind beide Ansichten vertreten[3]). — Zur tödlichen Sünde gehörten die Verletzung hergebrachter ritueller Vorschriften (Verkehr zur Zeit der Menstruation, an Festtagen, an geweihter Stätte), sowie die Unmäßigkeiten und Widernatürlichkeiten. Auf die Charakteristik dieser Verfehlungen verwandten die Moraltheologen des 14. und 15. Jahrhunderts eine reiche Arbeit; die Sünde wurde in allen Einzelheiten beschrieben.

So sehr man hier nach realistischer Wirklichkeitstreue strebte, so wenig war bei der Theorie des Verdienstes und der läßlichen Sünde die psychologische Wahrheit in Rücksicht gezogen. Die

---

idem facere cum ea, si non esset coniux, est peccatum mortale . . . Si autem quaeratur delectatio intra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur quam in coniuge, sic est veniale peccatum (Summa theol. III. Suppl. 49, art. 6 c).

[1]) Aliqua deordinatio rationis: causa fornicationis vitande in se, quamvis possit aliter vitare: causa infirmationis vitande; si quando incepit petere vel reddere bona intentione, postea mutat intentionem: quandocunque aliud intendat, quam ad quod ordinatur coniugium, vel ad prolem vel ad reddendum debitum. (Nach Nider „de lepra morali" bei Hansen, Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns, 430.)

[2]) Thomas, Summa theol. III. Suppl. 49, art. 5, ad 2: „. . . Si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas: et secundum hoc est peccatum veniale. Petrus a Palude vgl. vorige Anmerkung und Nider, Praeceptorium legis divinae, praec. 6, cap. 4 (Douay 1612, S. 458).

[3]) Nider, De lepra morali bei Hansen a. a. O. S. 424, Z. 22 ff. Jakob von Jüterbog, Sermo zu Dom. Ia post Epiph. (Sermones s. l. e. a.): Potest esse sine peccato . . . mortali, sed forte non sine veniali. — Herolt (De eruditione Christifidelium, Praec. 6 und Sermo 25) steht auf dem Standpunkte des Thomas, Geiler in De arbore humana (Serm. prest. 88 R) und in der Emeis (vgl. unten) auf dem des Petrus.

Meinung, daß die vernunftmäßige, gefühllose[1]) Ausübung des actus coniugalis der Normalzustand sei, entfremdet die Theologie dem Verständnisse für das Trieb- und Gefühlsleben, und die Behauptung, daß alles auf die gute Endabsicht ankomme, läßt außer Acht, wie leicht die gute oder verzeihliche Intention innerlich vorgetäuscht werden kann, wie nahe es dem Einzelnen gelegt wird, seine Lust für Unlust, seine Begierde für caritative Besorgtheit um den andern Gatten zu nehmen.

Alle jene Wertabstufungen hatten nun eine doppelte praktische Bedeutung. Sie gaben einmal eine Richtschnur für das moralische Verhalten der Gatten; sie waren andrerseits maßgebend für die Behandlung der geschlechtlichen Sünden in der Beichte. Der Geistliche des ausgehenden Mittelalters wurde über sie vor allem durch systematische Moralkompendien unterrichtet, durch die „Praeceptorien" (10 Gebote-Werke) der Nider, Hollen, Herp, durch Johannes Herolts Buch über die Hauptstücke des Glaubens (De eruditione Christifidelium)[2]). Das letztgenannte Werk ist weniger eingängig als die andern und gibt in sexualethischen Fragen lediglich die Meinung des Thomas von Aquino wieder. Nider hat den Gegenstand noch an einer andern Stelle, in seiner Monographie „Über den sittlichen Aussatz" ausführlich behandelt[3]). Der Karthäuser Jakob von Jüterbog nimmt in seinem Sittenspiegel (Quodlibetum statuum humanorum) Gelegenheit, den Beichtvätern die „doctrine de debit redditione . . . secundum communem doctrinam doctorum super quarto sententiarum de hoc tractantium" einzuschärfen[4]). Die deutschen Autoren bleiben hier überall receptiv, wenn auch nicht kritiklos. Die Entscheidung der Fragen von Schuld und Verdienst, läßlicher und tödlicher Sünde ist zwischen ihren Gewährsmännern oft strittig; sie nehmen bei solchen Differenzen Partei für diese oder jene Meinung, greifen aber niemals die Grundlage des Systems an.

In ihren Schriften war die scholastische Sexualethik für den

[1]) Gefühllos freilich nur in der Absicht. Daß die Ausübung des actus coniugalis niemals ohne ein heftiges Lustgefühl sein könne, wird von Thomas als ein Mangel bezeichnet, den die bona matrimonii ausgleichen müssen (S. th. III. Suppl. 49, art. 1 c.).

[2]) Vgl. J. Geffcken, Der Bilderkatechismus (1855), S. 28 ff.

[3]) Abdruck bei Hansen a. a. O., S. 423 ff.

[4]) Anhang zum Kapitel „de coniugatis".

Gebrauch des Seelsorgers handlich zusammengestellt. Damit war aber noch nicht alles für die Bedürfnisse der Seelsorge getan.

Die Sexualethik war ein harter Gegenstand für den Volksunterricht: das wußte man allgemein. Ihre psychologische Zweideutigkeit, die wir oben entwickelten, machte sie zwar den gelehrten Schriftstellern jener Zeit anscheinend noch nicht anstößig: offenbar kam ihnen dieser Mangel gar nicht zum Bewußtsein. Für gefährlich galt vielmehr einmal die öffentliche Behandlung sexueller Dinge überhaupt; denn wenn sich auch die Kirche ihrer Eingängigkeit auf diesem Gebiete vor den Laien an sich nicht zu schämen hatte, so ließ sie sich hier doch auf ein Gebiet herab, das gleichzeitig der unerschöpfliche Gegenstand des unheiligsten Witzes war. Jakob von Jüterbog ermahnt darum die Prediger und Beichtväter, von diesen Dingen nicht anders als in Euphemismen zu sprechen[1]). Ein bedenklicher Gegenstand volkstümlicher Darstellung war ferner die besondere Lehre von den mannigfachen Arten der geschlechtlichen Todsünde. Die Scholastiker hatten diese ausführlich klassifiziert und waren eifrig in der Beschreibung von Ausschweifungen und Perversionen; die Praktiker aber fürchteten, bei der Überlieferung dieser Dinge die Reinen zu beleidigen und den Schwachen erst den Weg zur Sünde zu zeigen[2]). Eine dritte Gefahr findet der Dominikaner Marcus von Weyda in der Darstellung der läßlichen Sünden. Die Frommen könnten durch ein Wissen um ihre tägliche Verfehlung furchtsam werden; er erinnert sie darum an die Vergünstigung, daß derartige Verfehlungen nicht gebeichtet und abgebüßt werden müßten, sondern durch Reue, Gebet, gute Werke und durch das Weihwasser getilgt werden könnten[3]).

---

[1]) Quodlibetum statuum humanorum (S. l. e. a. — Fol. 38 nach Blattzählung des Münchener Exemplars).

[2]) Vgl. hierzu Herolt bei Walther: Das 6. Gebot in Johann Herolts Predigten. Neue kirchliche Zeitschrift III (1892), S. 492. — Geffcken, S. 72: „Hieinn soll ich dir nit klar und lauter machen von den stinckenden sünden und unmenschlichen . . . das nicht die reynen oren und keuschen hertzen . . . dar durch hieinn ein wissen nemen und geergert werden." — Spiegel des Sünders (um 1470).

[3]) Spigell des ehlichen ordens fol. 131, 131v. „Und das hye von so vil teglichen sünden gesagt, sollen ehliche leute nicht beswerung yrer gewissen daraus nehmen; den dysz meyner meynung nicht yst . . . und wy woll es gar gut und nicht zcu strafen, ist doch nicht von nöttyn, das einer alle wege in sunderheit gedenckt: Ey dy ader gene

Die Einsicht in diese Gefahren ist wohl der Anlaß dafür, daß sich die Beichtspiegel und kurzen Moraltraktate, die der Druck seit dem letzten Drittel des 15. Jahrhunderts über das Volk verbreitete, von einer genauen Besprechung der Sexualethik überhaupt fernhalten. Diese Schriften begnügen sich damit, die Unkeuschheit überhaupt zu bekämpfen, die rituellen und hygienischen Vorschriften herauszuheben und etwa noch die modi der Verdienstlichkeit zu erwähnen [1]). In der Beichte selbst durfte der Geistliche, wenn er gewissenhaft sein wollte, diese Zurückhaltung kaum üben. Die peinliche Ausführlichkeit der Beichthandbücher sollte den Beichtvater doch wohl darin unterstützen, daß er kein Moment des ehelichen Geschlechtslebens außer Acht ließ. Schriftsteller, die vor den Gefahren des Ehestandes gewarnt haben, sind gleichwohl genau auf ihn eingegangen. Jakob von Jüterbog mahnt, man solle die Laien über diese wichtige Angelegenheit nicht ununterrichtet lassen [2]). Und Markus von Weyda, der die Irreführung der Gewissen fürchtet, trägt trotzdem kein Bedenken, einem Laien, dem Kurfürsten von Sachsen, als sein Gewissensrat das Labyrinth der scholastischen Sexualethik aufzuschließen. Im Kreise der Reformatoren wurde der inquisitorische Übereifer, den manche Beichtväter in diesem Punkte bewiesen, stark angegriffen [3]). Auch die Ehepredigt ließ sich häufig zu einer Erörterung des actus coniugalis herbei. Es scheint sogar einer Schulregel entsprochen zu haben, daß der Prediger bei der moralischen Ermahnung der Eheleute über diesen Punkt genaue Aufklärung geben müsse. Jedenfalls sieht das meistverbreitete Predigt-Handbuch der Zeit, die sermones discipuli des Johannes Herolt, für die Ehepredigt eine summarische Übersicht der Lehren des Thomas von Aquino über Verdienst, läßliche und tödliche Sünde im ehelichen Geschlechtsverkehr vor. Die Sammlung der Sermones Parati gibt zum mindesten eine Bestimmung der übermäßigen und todsündlichen ehelichen Geschlechtslust im Sinne der Definition des Thomas [4]).

---

tegliche sünde hastu da adder da getan. Auß solchen gedancken (alß ich woll irfarn) offt eynn yrsam gewissen kompt."

[1]) Vgl. Geffcken S. 74, 87, 95 f., 133 n., 154 f., 171 n.

[2]) Quodlibetum fol. 38: Hoc scire expedit, quia multos notum est errare in hoc actu.

[3]) Geffcken S. 24 f.

[4]) Omnis vehemens amator proprie uxoris adulter est (Hieronymus); hoc est intelligendum, quando concupiscentia adeo magna est, quod

Von den berühmten Predigern des Jahrhunderts haben Gottschalk Hollen und Johannes Geiler von Kaisersberg die scholastischen Distinktionen ausführlich vorgetragen. Hollen zählt an der Hand der herkömmlichen Kasuistik einige besonders schlimme Fälle von Unmäßigkeit her[1]); Geiler legt der Ehepredigt aus „de arbore humana" für den Eingang einen Abriß der zusammenfassenden sexualethischen Darstellung Niders zugrunde[2]). Bei anderen wird zwar nicht die Sexualethik überhaupt, aber doch die peinliche Beschreibung der Sünden vermieden. Nider und Jakob von Jüterbog halten in ihren Ehepredigten ihr Wissen auf diesem Gebiete durchaus zurück. Auch Gabriel Biel gibt keine Charakteristik der sexuellen Einzelsünden.

Diese Differenzen im Vortrage der Ehepredigt betreffen lediglich eine pädagogische Taktfrage; man ist nicht einig darüber, wie weit sich der asketische Kanzelvortrag ausdehnen, wie viel er der Beichte überlassen soll. Durchaus einig aber sind die Lehrer über den Geist der geschlechtlichen Moral, die sie zu predigen haben. Sie ist bestimmt von den Gedanken der Askese und des verdienstlichen Geschlechtslebens. Die Bedingungen des ehrenhaften und verdienstlichen Gattenverhältnisses werden in den Ehepredigten fast regelmäßig in der herkömmlichen Weise zergliedert[3]). Freilich weiß man, daß sie nicht alle für alle gleichmäßig zugänglich sind; man unterscheidet die asketische Gesinnung, die von allen verlangt werden muß, von der Gnadengabe paradiesischer Reinheit, die nur wenigen verliehen ist. Die asketische Gesinnung soll vor allem bei der Eheschließung bewährt werden. Kinder für Gott zu erziehen und die Unkeuschheit zu mindern, sind die guten Zwecke der Ehe; durch sie allein wird die Ehe gerechtfertigt: wer also

---

etiam cognosceret eam ac si non esset sua. — Sermo 34 (Nürnberg, Koberger 1502).

[1]) Serm. pars hiem., 45 F (Hagenau 1517).

[2]) Sermones prestantissimi 58 RS. „Vide Nider de lepra morali".

[3]) So bei Herolt, Paratus, Meffreth, Nider, Jakob von Jüterbog, Geiler von Kaisersberg. Sie fehlen in den Ehepredigten des Gottschalk Hollen und Gabriel Biel. Biel ermahnt die Gatten nur, der hohen symbolischen Bedeutung der Handlung eingedenk zu sein. „Quotienscumque coniugalis fit commixtio, Christi cum ecclesia naturalis unio representatur. Hinc discant coniuges quanto dei timore et honestate agendum est opus matrimonii" (Serm. d. t. 13 G — Hagenau 1507, fol. 20b).

eine Ehe eingeht, muß es um dieser Zwecke willen tun. Diese Gesinnung, die recta intentio, wird den Eheleuten bei der öffentlichen Besprechung der Ehepflichten sowie bei der Einsegnung des Ehebündnisses eingeschärft[1]). Wer seiner Geschlechtslust gewahr wird, soll nur mit Unlust an sie denken. Das Schicksal der sieben Männer der Sara, die wegen ihres unkeuschen Sinnes in der Brautnacht dem Würgeengel zum Opfer fielen[2]), wird den Laien gern zur Warnung wiedererzählt. Jakob von Jüterbog sucht noch überdies durch eine Schilderung der Qualen unkeuscher Gatten im Fegefeuer die Eheleute vom unenthaltsamen Leben abzuschrecken; er versichert auch, daß Sünder dieser Art häufig schon auf Erden durch Erblinden bestraft würden[3]). — Weit mehr als keusche Gesinnung will es aber bedeuten, wenn die Vernunft den Geschlechtstrieb soweit beherrscht, daß er nur noch dem Willen der Kindererzeugung gehorcht. Nach einer Bemerkung Niders muß man annehmen, daß es Theologen gab, die den Eheleuten ein Werben um diese Keuschheit widerrieten[4]). Sie wird schon dadurch als etwas Seltenes gekennzeichnet, daß die Menschen, denen sie nachgesagt wird, den

[1]) Joh. Nider, Sermones aurei 13 A. Hollen, Serm. de temp. pars hiem. 26 B. Paulus Wann S. d. t. 15. — Über die Verwendung im Trauungsritual vgl. Surgant, Manuale curatorum (Basel 1503), fol. 94v („gut meinung"), 99v. — Marcus von Weyda, Spigell etc., fol. 12v ff.

[2]) Biel a. a. O. Hollen a. a. O. 45, 46. Jakob von Jüterbog, Sermo ad Dom. I. post Epiph. Weyda fol. 14v ff.

[3]) Legimus in quadam revelatione quod quedam sancta in raptu vidit penas, quas nulla lingua poterat explicare, in quibus penis vidit innumerabiles coniugatos suspensos. Requisivit cur sic graviter coniuges punirentur. Responsum audivit, quia quesierunt delectationes in actu illo nec de hoc contritionem habuerunt nec conscientiam nec satisfecerunt . . . Et testatur Ambrosius de quodam nomine Theotino, qui propter nimiam incontinentiam cum uxore factus est cecus. Et fateor, me etiam unum talem vidisse, qui lumine oculorum amborum privatus est propter nimiam incontinentiam. — Sermo zu Dom. Ia post Ep. (Sermones ohne Jahr, Ort und Blattzählung. Exemplar der Münchener Hof- und Staatsbibliothek).

[4]) Predigt in deutscher Sprache bei Hansen, Quellen und Untersuchungen, S. 439, Z. 40: Wan aber . . . ettlich hindrer sind und widerrater diser keuschheit und die etwen von der schar der gelerten . . . darum . . . sond ir wissen, das diser dritte stat in der e der beste ist.

Ruf der Heiligkeit genießen[1]). Johannes Nider berichtet freilich, daß er Menschen von dieser Art gekannt habe; aber es sind nur wenige, und er weiß auch, daß es nur wenige sein können[2]). Geiler von Kaisersberg verweist später auf diese Beispiele; er kann sie aber aus eigener Erfahrung nicht vermehren. Er bemerkt, es sei nicht jedermann zu solcher Keuschheit zu raten; sie sei wie ein Wunder, und ein Wunder nachzuahmen, könne man auch nicht befehlen. Sie sei schwerer aufrecht zu erhalten als die Jungfräulichkeit; aber niemand sollte meinen, er erwerbe sich ein besonderes Verdienst, wenn er wider seine Natur kämpfe und sich gewaltsam abtöte, um die eheliche Keuschheit zu gewinnen. Die Keuschheit selbst sei wohl von Wert, nicht aber die Selbstzerfleischung dessen, der zur Keuschheit nicht geschaffen sei[3]). Die Eheleute, die zur Enthaltsamkeit veranlagt seien, solle man freilich nicht daran hindern; der Beichtvater müsse sie vielmehr in ihrem

---

[1]) Die ganze Reihe in der genannten deutschen Predigt Niders und bei Geiler, Emeis fol. 18: Abraham und Sara, Zacharias und Elisabeth, Joseph und Maria, Euphemianus, sein Sohn Alexius und dessen Frau Marina, die Eltern des hl. Nikolaus, Radigund, die Gattin Chlotars I., Kaiser Heinrich und Kunigunde, die Römerin Melania. In mannigfacher Form findet sich hier die Geschichte von den Asketen, die von Eheleuten an Vollkommenheit übertroffen wurden: als Legende von St. Macharius, von St. Paphnutius, vom Abt Johannes, vom Hirten Malchus und seiner Frau. Die Paphnutius-Legende auch Sermones parati d. t. 34.

[2]) Vgl. die Beispiele zu den drei Stufen der ehelichen Keuschheit in Formic. I, 5: ein Paar der ersten, drei Paare der zweiten, ein Paar der höchsten Stufe. — Deutsche Predigt, S. 438, Verweisung auf 1. Kor. 7, 7—9. — Sermones aurei 13 A über die intentio bona: primam causam matrimonii (prolis propagationem) secuti sunt patriarche et propheti veteris testamenti excellentissimi, . . . tertiam (remedium) communiter boni christiani.

[3]) Du sagst . . . Es ist herter, ein zeit keusch ze sein und unküscheit meiden, dan allwegen keusch ze sein. Was nun schwerer ist, das ist dem menschen mer verdienlicher. Ich gib dir antwurt, das in zweierlei weiß kumpt eim menschen ein ding schwer und hart an, einthalb darumb das das werck schwerer ist zethũn, das macht das werck verdienlicher. Zũ dem andern des halben der das werck thũt, und die schwere machet das werck nit verdienlicher. Aber als du davon redest von keuscheit, so ist die schwere deinethalb (Emeis a. a. O. fol. 18, 18v).

guten Vorsatz kräftigen und müsse sie unterweisen, wie sie sich vor unvorhergesehener Fleischeslust bewahren könnten[1]).

In dieser wunderbaren Keuschheit unterscheidet Nider und nach ihm auch Geiler drei Grade[2]). Die Geringsten unter den Begnadeten beherrschen ihren Trieb so weit, daß sie sich nur einmal im Jahre begatten und nur dann, wenn sie glauben, daß die besten natürlichen Vorbedingungen für die Zeugung vorhanden seien (ad modum naturalis legis). Eine höhere Stufe der Vollkommenheit erreichen diejenigen Gatten, die ihre Familie auf einige Köpfe bringen und danach ganz keusch leben. Die besten aber leben, wie Joseph und Maria, enthaltsam vom ersten Tage ihrer Ehe an.

Die Sexualethik der Ehe ist in den meisten Predigten und Traktaten des 15. Jahrhunderts nur ein Lehrgegenstand neben andern und wird nicht mehr betont als andere Gesetze der ehelichen Moral: die Treue, die caritas, der weibliche Gehorsam, die Fürsorge für Kinder und Gesinde. Johannes Nider und Geiler von Kaisersberg aber zeigen nicht nur auf diesem Gebiete einen besonderen pädagogischen Eifer, sondern sie geben auch der Sexualethik eine besondere bevorzugte Stellung. Sie sehen in der asketischen Gesinnung die wichtigste Vorbedingung eines frommen ehelichen Lebens, in der Gnadengabe der Enthaltsamkeit das wesentlichste Kennzeichen einer ehelichen Vollkommenheit

Nider (geb. zw. 1380 u. 90, gest. 1438) hat zumal das Lob der vollendeten ehelichen Keuschheit entwickelt. Er ist der begeisterte Mönch, dem die Klosterleute gelegentlich schon als übermenschliche Wesen erscheinen. Zur himmlischen Reinheit des Klosters möchte er, der an der Reform des Dominikanerordens eifrig teilnahm, auch die Ehe emporheben[3]). Die sexuelle Voll-

---

[1]) Die beichtvätter . . . sollen die menschen ermanen, die keusch wöllen sein, das flyhen ursach zů solchen dingen als da seind heiße speiß, gewürtz, malmasy, . . . leren und underweißen, das sie sich von ein ander thůgen, zwei bett in einer kamern haben, . . . auch weißen, das sie nyendert kein vertruwen uff sich selber haben, sunder allzeit got bitten inen zehilff zekummen (a. a. O. 18v).

[2]) Formicarius I, 7. — Emeis, fol. 17v.

[3]) Formicarius II, 9. Lob eines frommen Haushalts: Domus regimen si vidisses, plus monasterio quam comparasses hominum habitaculo. — Das Gleichnis des Klosters auch bei Hansen S. 439, 36 und 443, 33 f. Es ist viel strenger gemeint als das herkömmliche Bild vom „Orden" der Ehe (vgl. Paulus, Hist.-pol. Blätter CXLI).

kommenheit wird dabei offen und deutlich als die Vorbedingung einer moralisch vorbildlichen Ehe hingestellt. Im Formicarius, wo er die wunderbaren Begebenheiten seiner Zeit zum Zwecke der religiösen Erbauung systematisch zusammenordnet, berichtet er (I, 5) von Beispielen jener dreifachen ehelichen Keuschheit. Diese Erzählung leitet er durch folgende Betrachtung ein. Zwischen dem Theologus und dem Piger, in deren Wechselrede Nider die Gedanken und Geschichten seines Werkes entwickelt, entspinnt sich ein Gespräch über die Eintracht, die das Paradies gehabt hätte, wäre die Sünde nicht gekommen. Diese Eintracht, so sagt der Theologus, hätte zumal die Eheleute ausgezeichnet; um friedlicher Gemeinschaft willen hat ja auch Gott Adam und Eva zusammengetan. Hier fragt der Piger, ob sein Lehrer solchen friedlichen Ehestand nicht vielleicht auch in der jetzigen Welt gefunden habe[1], und der Theologus antwortet ihm mit dem Hinweis auf jene Beispiele ehelicher Keuschheit.

Hierin ist nun nicht etwa ausgesprochen, daß Nider — denn er ist immer mit dem Theologus einer Meinung — in der Ehe auf nichts Wert gelegt habe als auf die Musterhaftigkeit der Geschlechtsbeziehungen. Es ist nicht anzunehmen, daß für ihn die Eintracht der Gatten nur den Sinn der Keuschheit gehabt habe. Dem widerspricht schon sein Pflichtenregister aus den sermones aurei, wo er auf dilectio, misericordia, patientia Wert legt. Dem widerspricht ferner ein Gleichnis aus einer Neujahrspredigt derselben Sammlung, in der er nach der Sitte der Kanzelreden seiner Zeit an die Angehörigen der verschiedenen Stände emblematische Geschenke austeilt: hier gibt er den Eheleuten ein Paar Schwalben und bezeichnet damit, daß die gemeinsame Sorge für Haus und Kinder ihr Leben gestalten solle (Sermo 8 N.). Aber in den Worten des Formicarius tritt klar hervor, daß die Keuschheit den Begriff des pacifice vivere vertreten kann, und daß sie zumal den höchsten Grad ehelicher Eintracht (miraculose et pacifice vivere) bezeichnet. Der Mönch kann sich keine höhere, aber auch keine notwendigere Übereinkunft der Gesinnungen denken als die gemeinsame Hingabe an die Keuschheit. Der eheliche Friede ist in erster Linie ein Friede der Gemüter gegenüber den Anfechtungen der Sinnlichkeit.

---

[1]) Reperistine tuo tempore talis modi copulam matrimonii que miraculose sibi et pacifice conviveret.

Die Gatten, denen es gegeben ist keusch zu leben, müssen sich der Gnade, die ihnen hierin beisteht, würdig zeigen, indem sie auch in allen übrigen Stücken Enthaltsamkeit üben und gute Werke tun. Eine Predigt, die Nider in Basel zur Zeit des Konzils vortrug, stellt dieses gottselige Leben der Eheleute dar. „Wem du gnad elicher kunscheit gegeben wird, der sol sich schicken zu aller andacht me dann vor zu bichten luterlich, den armen bistan furderlich, hochfart laussen gentzlich, wie man mag die welt fliechen, das sol man tun ritterlich; muß aber ains bi etlichen zimblichen frunden in der welt in fröden sin, das sol ains tun mit verborgem unwillen misvälleklich und got den herren in allen dingen suchen luterlich“ [1]). Religiöse Pflichttreue, getragen von asketischer Vorsicht und asketischer Betrübnis, wird der Inhalt des frommen Ehelebens. Zwischen ihm und dem Klosterleben ist in der Tat kaum mehr ein innerer Unterschied. Die Keuschheit aber ist nicht nur der Schlüssel zu dieser Vollkommenheit, sie ist auch ihr wesentlicher Gewinn. Wenn die Menschen im Urstande vollkommen waren, weil sie keusch lebten, so wird den Menschen, die sich heute zur Keuschheit aufschwingen, in ihrer Keuschheit die himmlische Seligkeit ihrem Wesen nach offenbart. — Die genannte Predigt, in der Nider den Eheleuten das keusche Leben schildert, hat 1. Kor. 7, 29 f. zum Thema. Die Eingangsworte dieses Passus „fratres, tempus breve est“, erklärt Nider folgendermaßen. Als Paulus in den Himmel entzückt worden war und den Anblick der himmlischen Herrlichkeit genossen hatte, als ihm bewußt war, daß „Jesus Christus aller kunschen hertzen lieb“ eine Freude über alle irdische sei und daß gegen die Reinheit des Himmels alle irdische Macht, Kunst und Stärke nichts bedeute — als Paulus alles dies erfahren hatte und wieder in seine kranke Menschheit zurückkehrte, da sprach er jenes Wort zu den Eheleuten: „Brüder, die Zeit ist kurz“; er wollte sie das Wichtigste zur Vorbereitung auf den Himmel lehren. Keuschheit ist das Licht des jenseitigen Lebens; darum soll die Ehe vor allem ein Leben in Keuschheit sein.

Den Gedankengang Niders hat lange Jahre nach ihm Geiler von Kaisersberg wieder aufgenommen und nach seiner eigenen Weise fortgeführt.

„Du fragest, ob man noch einhellikeit und frid find

---

[1]) Hansen 442, Z. 15—21.

auf erdtreich in eelichem stat. So merck das in eelichem stat dreyerley küscheit ist" etc. So leitete Geiler im Jahre 1508 eine Predigt über die drei Grade der ehelichen Enthaltsamkeit ein. Wir erkennen die Erläuterung des ehelichen Friedens durch den „Formicarius" wieder. Geiler hat also den Gedanken, daß die wahre eheliche Eintracht erst mit der Keuschheit gegeben sei, von Nider aufgenommen[1]). Und er hat ihn an andern Orten mit außerordentlicher Zähigkeit durchgeführt. Ein Unterschied zwischen seiner Auffassung und derjenigen Niders waltet nur in der Nutzanwendung vor, die beide aus der These ziehen. Für Nider besteht die segensreiche Wirkung der Keuschheit namentlich darin, daß die Gatten sich infolge ihrer Enthaltsamkeit beide einem weltabgewandten Dasein hingeben und vereint in ihrer Keuschheit den himmlischen Frieden und die himmlische Reinheit im voraus genießen können. Bei Geiler fehlt dieser Gedanke nicht völlig. Mehr aber als die religiöse Glückseligkeit gilt ihm in diesem Falle die Vermeidung der Sünde[2]). Er ist überzeugt, daß die geschlechtliche Korrektheit höchst bedeutsam sei für einen sittlichen Lebenswandel überhaupt. Demgemäß hat die asketische Gesinnung für ihn eine höhere praktische Bedeutung als die geschlechtliche Vollkommenheit.

Aus der Kraft der ehelichen Keuschheit, der zwölften Frucht des hl. Geistes — so sagt er in „De arbore humana"[3]) (fol. 90 v) nach längerer Erörterung der ehelichen Sexualmoral — „entspringt grose fröd zwischen eelüten, wan sie ir ee halten in eelicher küscheit so krieg und uneinikeit ist zwischen eelüten, die dise frucht nit haben". Und noch deutlicher an einer anderen Stelle derselben

[1]) Emeis, 6. Predigt vgl. oben S. 29. — Auf Nider ist deutlich angespielt in der wiederholten Bemerkung, der „lerer" habe Beispiele von jeder Stufe der Keuschheit gekannt. — Auch das Gleichnis von der Ameise, das die Predigten zusammenhält, ist dem Formicarius entlehnt.

[2]) Geiler betont stark, daß die geistliche Vollkommenheit den Eheleuten nicht zugänglich ist. „Du sprichst also: lieber got, ich bin ein arm mensch, ich bin in der ee und hab huß und hoff zu versorgen, man und kind, ich kan und mag mich nitt dem schauwenden leben geben und rüwig sein, als du darvon sagest. Ich gib dir das zů, ich red auch nitt von dir und deinesgleichen . . . yederman sol warnemen seiner eigentschafft, und wie er genaturt sei" (Von den 15 Staffeln, Brösamlin fol. 16).

[3]) Gepredigt 1495. Lateinische Fassung, vgl. Sermones prestantissimi, Straßburg 1515, fol. 83 v, Y.

Predigt (fol. 102) „wem sol ich eelich küschheit zů gleichen, dem Paradyß oder einem Kloster? . . . sie bruchen das eelich werck nimmer dan umb der eer gottes oder umb der gerechtikeit willen. Da ist was eim gefelt, daz wil das ander, alle ding sein inen gemein, kein verbringt etwas vor dem andern. Also füren sie ein Klosterleben under dem abt got dem herren. Also fahet ir frid und frŏd und sicherheit hier an, da ist kein forcht. Sie sein rein in der conscientz, er forcht der frawen nit vor dem knecht, sie forcht des mans nit vor der kellerin“[1]). Der Friede, den die Gatten durch die Keuschheit erwerben sollen, ist der irdische, der häusliche Frieden. Geiler meint, daß nur den Eheleuten, in denen die Sinnlichkeit ganz schweigt, ein völlig einträchtiges und vertrauensvolles Dasein möglich ist; lieben sie sich noch auf sündige Art, so tritt ein Hindernis der Freundschaft zwischen sie, und zumal sind sie gegenseitig ihrer Treue nicht sicher. Wer dem Gatten noch sinnlich gegenübersteht, kann auch verleitet werden, sein Gelüst an anderen auszulassen.

An andrer Stelle geht Geiler in der Interpretation der kirchlichen Eheauffassung noch strenger vor. Freundschaft und häusliche Eintracht mögen die gute Frucht der Gattenliebe sein; diese aber soll sich allein gründen auf das Bewußtsein von den Zwecken der Ehe, auf die recta intentio. „Es ist recht das du dein fraw lieb hast und deine kind. Aber [es ist nicht recht] das du sie zu lieb hast und inen me vertregst und me anhangst den du soltest. Nim das exempell. Du hast dein fraw lieb, das ist recht, du hast sie aber me lieb dann dir not ist, du hast dein fraw nit allein lieb darumb das ir kindlin mit einander machen, oder das der man sich darvor behüt, das er nit in eebruch fal, oder der frawen darvor sei, das sie nit in eebruch fal, das sein drey ürsachen darumb ir in der ee einander lieb sollen haben . . . Wa du sunst anders dein fraw lieb hast, umb leckerey und büberey willen und ein ander vertragen me dan zu den dreyen ürsachen not ist, so thůst du ein todsünd“[2]). Man könnte annehmen, daß „lieb haben“ hier in euphemistischer Gleichbedeutung mit „debitum reddere“ gebraucht sei, wenn die Eingangsworte den Ausdruck nicht in der korrekten

[1]) In der lateinischen Fassung (Serm. prest. fol. 94v, Z) wird das Gleichnis des Klosters noch deutlicher ausgeführt.

[2]) Emeis, 13. Predigt, fol. 32.

Bedeutung der Liebe überhaupt verwendeten. Es ist hier nicht nur ausgesprochen, daß die Gatten sich nicht sinnlich lieben dürfen, sondern auch, daß sie sich nur so weit in Gerechtigkeit lieben können, als sie sich als Mittel zu den Zwecken der Ehe betrachten.

Es ist nicht ganz gewiß, daß Geiler diese Predigtworte so ausgesprochen hat, wie sie uns überliefert sind[1]). Aber die Meinung Geilers ist hier mit Sicherheit richtig wiedergegeben. In der Predigt zum 52. Kapitel des Narrenschiffs hat er sie noch genauer begründet. Das Gedicht Brants verspottet an der Stelle, die Geiler hier erläutert, das „Weiben durch guts wegen" und stellt ihm die Ehe gegenüber, die auf „ehr und frombkeit" gegründet ist. Geiler ändert den Sinn des Themas; er hält eine Predigt über die intentio recta. Er geht dabei radikaler vor, als anerkannte theologische Autoritäten. Es wurde sonst zugegeben, daß die Erhaltung des Familienfriedens und gelegentlich sogar Reichtum, Adel und Schönheit als ehrenhafte Nebenmotive der Eheschließung gelten könnten[2]); Geiler verwirft diese Motive durchaus. Dann aber setzt er die Narrenverspottung fort: er zeigt, daß es überhaupt kein sicheres irdisches Glück in der Ehe gebe. Im Anschluß an die bekannten Sophismen des Theophrast und Petrarca (Remedia utriusque fortunae) wird behauptet, daß jede Frau Enttäuschung bringe. Von den Männern aber soll das Gleiche gelten; Geiler warnt die Frauen mit einem Sprichwort: jeder habe seinen Wolfszahn. Nun klagen die Eheleute: was sollen wir armen dann tun. Geiler verweist sie auf das Apostelwort: die Zeit ist kurz; darum halte jeder seine Frau, als hätte er sie nicht. Nach diesen Worten lebt, wer das debitum coniugale nur leistet und niemals fordert — wer nur in dem Bewußtsein heiratet, daß er es seiner Schwäche halber nun einmal nicht lassen kann, — am besten aber ist es, wenn man in der Ehe ganz keusch bleibt. Das ist hart; aber darum tröstet der Apostel: die Zeit ist kurz; es dauert nicht lange[3]). Die Ehe ist

---

[1]) Wir kennen sie nur durch Johannes Pauli, der Geiler manchmal stark vergröberte. Vgl. Martin ADB VIII, 515.

[2]) Petrus Lombardus, l. 4, dist. 30. Thomas, S. th. III Suppl., 48, art. 2. Aegidius Romanus, De regimine principum, II, 1, cap. 13, danach Bitschin, I, 9. Ähnlich Weyda, fol. 17v.

[3]) Esto durum sit; non tamen diu durat. Si diu duraret, durum forsitan esset. Non igitur frustra hoc verbum praemisit prudens Apostolus, ut duritiam pacti molliret brevitas momenti: quia tempus

eine Welt von Enttäuschungen; nur in der asketischen Auffassung ihres Verhältnisses können die Eheleute ein Glück finden.

Mit Genugtuung stellt Geiler fest, daß Liebesleute sich in der Ehe bald abhold werden; der Teufel schaffe nämlich, daß die Liebe in der Buhlschaft stärker sei als in der Ehe. Der Mann einer häßlichen Frau sei zu preisen; ihm wolle Gott die Keuschheit erleichtern [1]).

Neben den Predigten und Lehrschriften ist hier noch eine religiöse Novelle zu nennen, die im besonderen der Ausgestaltung eines Idealbildes asketischer Ehe gewidmet ist. Es ist dies die Nacherzählung und Umdeutung der Griseldisfabel, die der Nürnberger Karthäuser Erhard Groß verfaßte. Wenn die asketische Beurteilung der Ehe sonst hauptsächlich das geschlechtliche Leben zu ordnen strebte, wenn Nider und Geiler diese Ordnung für die notwendige Voraussetzung eines religiös wertvollen ehelichen Lebens erklärten, so tut in dieser Geschichte die asketische Phantasie einen weiteren Schritt. Keusche Gatten leben in dem Drange, sich gegenseitig ihre geistliche Liebe zu bezeugen: dieser vollkommenen Gesinnung aber können sie nicht anders genügen als in einem Martyrium. Der Mann ist der geistige Leiter dieser Opferhandlung: er legt der Frau und sich das Martyrium auf; die Frau aber opfert auf sein Geheiß ihre mütterlichen Ansprüche und ihre Ehre als Gattin und Hausherrin.

Die Erzählung ist zuerst 1436 niedergeschrieben worden; als ihre Vorlage haben wir Petrarcas lateinische Umschreibung der Novelle des Boccaccio anzusprechen [2]).

---

est breve (Navicula fatuorum. Straßburg 1513 fol. T 2.) In der deutschen Fassung fehlt der ganze Schlußabschnitt hinter der Verwarnung der Männer und Frauen; statt dessen einfach: „derhalben ist uberall not an allen orten in der e, fürnemlich wann sie nicht mit rechter gotsforcht ist angefangen."

[1]) De arbore humana, fol. 100.

[2]) Über die Überlieferung vgl. Strauch Zs. f. d. Alt. 36. Abdruck der — wohl durch Groß selbst — erweiterten Fassung der Novelle: ebd. 29, 373 ff.

Wir haben nur dann ein Recht, den asketischen Geist der Erzählung dem deutschen Karthäuser zur Last zu legen, wenn es sich erweisen läßt, daß die frommen Züge im Charakter des Markgrafen nicht aus einer alten Überlieferung der Fabel stammen, sondern erst von späterer Hand in die ursprünglich weltliche Erzählung hineingearbeitet sind.

Die Heldin heißt bei Groß Grisardis. Sie ist wie die Griselda Boccaccios und die Griseldis Petrarcas eine Bauerntochter. Ihr Gatte

Diese Annahme glaube ich nun durch folgende Einzelheiten belegen zu können.

1. Die Verstoßung der Grisardis verträgt sich nicht ganz mit der Frömmigkeit des Markgrafen. Indem der Markgraf seiner Frau mitteilt, daß seine Räte ihn zur Trennung der Ehe und zur Eingehung einer neuen bewogen hätten, spiegelt er ihr vor, daß er sich zur Bigamie verstanden habe: denn ein kanonischer Grund zu einer Nichtigkeitserklärung liegt nicht vor. Dieses Vorgeben müßte notwendig das Vertrauen der Grisardis in die Heiligkeit ihres Gatten erschüttern. Es ist denkbar, daß ein geistlicher Bearbeiter einer weltlichen Erzählung diesen Zug stehen ließ, weil ohne seine Aufnahme die Geschichte sich überhaupt nicht mehr hätte erzählen lassen. Wäre aber die Novelle eine geistliche Erfindung, so würde sie dieses Motiv nicht enthalten.

2. Für die zweckmäßige Durchführung der Verstoßung ist es dem Markgrafen in der „Grisardis" wesentlich, daß sie heimlich erfolge. (S. 423, Z. 22–28). Diesem Grundsatze wird einmal auffällig zuwider gehandelt: Die Markgräfin wird — wie Griselda und Griseldis — von Boten bei ihrem Vater aufgesucht und aufs Schloß beschieden: dort trifft sie in ärmlicher Kleidung die Zurüstungen für den Empfang der Gäste. (Freilich hält sie allein das Fest für eine Verlobungsfeier.) Bei Boccaccio und Petrarca, wo die Heldin öffentlich entehrt werden soll, ist dies alles sinnvoll, bei Groß nur inkonsequent.

Die Fassung, in der die Novelle bei Groß überliefert ist, ist also aus einer andern hervorgegangen, in der der Charakter des Fürsten ebenso dargestellt war wie bei den Italienern. Es ist dann nur wahrscheinlich, daß alle Veränderungen in der Zeichnung des Markgrafen von demselben Bearbeiter stammen. Da dieser eine geistliche Tendenz hatte, so erklärt sich jetzt auch, daß die Wegnahme der Kinder in der „Grisardis" wesentlich anders dargestellt ist als bei Boccaccio und Petrarca. Die Italiener wissen von einer Wiederholung des Vorganges. Griseldis wird des ersten Kindes beraubt; nach vier Jahren gebärt sie ein zweites und muß auch dieses hingeben. Groß erzählt hingegen, daß der Grisardis alle ihre Kinder auf einmal genommen wurden. Diese Wendung ließe sich leicht aus den Tendenzen des Bearbeiters verstehen: er wollte mildern, vielleicht aber auch den Verdacht vermeiden, als habe Grisardis sich noch zum ehelichen Beilager verstanden, als sie wußte, daß ihre Kinder wieder verloren sein müßten.

Es steht nun nichts im Wege, in dem deutschen Karthäuser selbst den geistlichen Bearbeiter zu sehen. Daß ihm Petrarcas Paraphrase vorlag, ist sehr wahrscheinlich: sie hatte damals schon in den kirchlichen Kreisen Deutschlands eine handschriftliche Verbreitung: Konrad Bitschin erzählt sie um dieselbe Zeit in seinem „Laborinthus vitae coniugalis" wieder (I. II. cap. 2). Hier ist auch der Markgraf schon ein

ist, wie bei den Italienern ein Markgraf; doch wird ein Fürstentum nicht genannt.

Die Umarbeitung bedeutet für den Geist der Fabel eine Neuschöpfung. Grisardis und der Markgraf schließen ihre Ehe im Geiste der Entsagung. Es war des Markgrafen Wille, keusch zu bleiben; nur weil es die Pflicht des Herrschers ist, dem gerechten Willen seiner Untertanen Folge zu leisten, hat er sich zur Heirat entschlossen (S. 373, 396). (Die gelehrte Unterredung, in der er sich durch einen weisen Untertanen von dieser Pflicht überzeugen läßt, ist ausführlich wiedergegeben.) Auch Grisardis widerstrebt der Ehe; sie ist gewohnt, ihre ganze Liebe nur ihrem Vater zuzuwenden und will ihn nicht verlassen. Nur ihr kindlicher Gehorsam überwindet endlich ihre kindliche Liebe; das Geheiß des Vaters bestimmt sie zur Einwilligung (S. 406 f.). Die Auswahl der Gattin ist streng nach dem Grundsatze der moralischen Unbestechlichkeit vorgegangen. Der Markgraf wußte von der Tugend des Mädchens durch die sicheren Anzeichen der Gebärde; dieses Wissen genügte ihm. Er wählte ein armes Mädchen und ließ sich auch nicht durch ihre Schönheit bestechen. Diese gewahrt er erst bei seiner Werbung (S. 404, Z. 16 f.).

So bewähren diese Gatten bei ihrer Verbindung die pflichtmäßige Gesinnung der „recta intentio" im höchsten Maße. Auch ihre Ehe steht im Zeichen asketischen, fast mönchischen Wollens. Ganze Entsagung dürfen sie nicht üben, da sie sich verbunden haben, damit der Wunsch des Bundes nach einem Erben befriedigt werde; aber Grisardis weiß gleichwohl später ihrer Ehe eine hohe Keuschheit nachzurühmen.

Am Charakter der Heldin brauchte Groß gegenüber seiner Vorlage wenig zu ändern; aber der fromme Markgraf ist von dem Fürsten der italienischen und lateinischen Novelle, den überall nur die Laune bestimmt, sehr verschieden. Für die Phantasie des Verfassers ist es nun bezeichnend, daß er trotz der veränderten Tendenz das Hauptmotiv der Erzählung bestehen läßt. Es scheint schwer begreiflich, daß der keusche Fürst die grausame Versuchung ins Werk setzen wollte, die den Kern der Fabel bildet. Aber

---

empfindsamer, wenngleich launenhafter Mann, während Boccaccio ihm keine milden Züge gibt und seine Roheit tadelt. Aus einer „Griseldis" konnte überdies eher eine „Grisardis" entstehen als aus einer „Griselda".

Groß übernimmt diesen Zug; ja, er sieht in der Versuchung eine Tat von höchstem geistlichen Werte. Sie ist bei ihm nicht mehr in strengem Sinne Versuchung. Der Markgraf stellt sein Weib nicht darum auf die Probe, um ihrer Liebe und Willfährigkeit gewiß zu werden; er zweifelt nicht an ihrer Heiligkeit. Aber er will diese Heiligkeit verklären. Indem er seinem Weibe die schwersten Opfer auferlegt, will er veranlassen, daß sie ihre Güte selbst in höchstem Maße bezeuge. Und der Verfasser deutet an, daß dieses Martyrium noch eine weitere geistliche Bedeutung haben mag. Kein Mensch kennt alle seine Sünden; wer weiß, warum Grisardis zu strafen war? Daß der Markgraf ihr die Prüfung zumutet, liegt also zugleich in seiner geistlichen „fursichtikeit“ begründet: durch das Martyrium soll sie aller Fehler, die sie etwa begangen hat, ledig werden und erst in ganzer Reinheit erscheinen. Zudem glaubt der geistliche Bearbeiter, daß auch das Opfer an sich einen Wert habe; er erinnert an die Qualen, die Christus selbst seiner Mutter auferlegte (S. 414, Z. 10; S. 418, Z. 22 ff.).

Um diese Gedanken durchzuführen, muß Groß viel an der Fabel ändern. Das Vertrauen der Grisardis zu ihrem Manne darf niemals erschüttert werden; darum hält der Markgraf seine Versuchung sorgfältig vor allen Außenstehenden geheim, so daß die Frau über den Betrug nicht zur Unzeit aufgeklärt werden kann. Aber die Handlungsweise des Markgrafen behält doch ihre Härte. Dem geistlich denkenden Verfasser ist nicht anstößig, was selbst dem anstößig war, der die Erzählung erfand: daß ein Mann mit dem Glück seiner Ehe spielt, indem er seine Frau in jahrelanger Qual hält. Seine asketische Phantasie zeigt ihm die Peinigung, die ja zunächst eine Selbstpeinigung ist, als ein Werben um himmlischen Lohn, als eine höchste Leistung der caritativen Liebe.

In Grisardis lebt die gleiche geistliche Gesinnung: die Liebe, die sie ihrem frommen Gatten entgegenbringt, steht irdischer Hingabe fern. Wie sie erfährt, daß ihr Gatte sie verstoßen muß, zeigt sie sich nicht betrübt über den Verlust ihres Glückes. Sie denkt daran, daß sie sich schmerzlos in ihr Schicksal finden müsse, daß nur die keusche Freundschaft ihrer Ehe liebenswert war (S. 421, Z. 4). Solange sie ihres Mannes Weib war, erfüllte sie ihre Liebespflicht. Sie darf keinen Schmerz empfinden, wenn sie in der letzten Pflichterfüllung zugleich das Leben mit dem Gatten aufgeben muß. — Was sich diese Menschen tun, das tun sie aus

Frömmigkeit, bedacht auf das Heil, dem sie in seelischer und leiblicher Askese entgegentreten.

Die Legendenerfindung des Mönchs hat bei anderen Karthäusern Gefallen gefunden: im fränkischen Kloster Rebdorf hat man Grisardis in ein Martyrologium aufgenommen[1]).

Entgegen allen Predigten und moralischen Traktaten, entgegen der Jahrhunderte alten Tradition der Kirche ist um die Mitte des 15. Jahrhunderts in einem Werke von geistlicher Herkunft die irdische Liebe und im besonderen die Geschlechtsliebe für eine Offenbarung der Gottheit erklärt worden. Das ist freilich nicht in einer moraltheologischen Abhandlung geschehen, sondern in einer politischen Streitschrift. Felix Hemerli aus Zürich hat im „Dialogus de nobilitate et rusticitate" diesen Ausspruch getan[2]).

Die Wortführer dieses Gesprächs, der gelehrte Edelmann und der gelehrte Bauer, sind von ihrem Rangstreit zu einem weit abliegenden Thema gekommen. Der Bauer will den Adel herabsetzen, indem er die adligen Frauen schmäht: bei diesen könne doch kein Adel gelten, da ja alle Frauen minderwertig seien. Der Ritter — der immer die Gesinnung des Verfassers vertritt — hält den Gegner bei dieser Problemstellung fest. Er bekennt sich ihm gegenüber als ein Verehrer und Diener der Frauen. Er erhärtet später mit juristischen und dialektischen Deduktionen, daß das weibliche Geschlecht von höchster Würde sei[3]). Zunächst aber begründet er seine eigene Verehrung durch die Achtung, die er mit allen Menschen den Gefühlen schuldig sei, die Mann und Weib verbinden. Die Liebe der Menschen unter einander und vor allem die der Geschlechter sei ein Abbild der Liebe, die wir Gott entgegenbringen und von ihm genießen. Die Menschenliebe, die Hemerli an dieser Stelle nennt, der amor humanus, ist nun mit der caritas nicht durchaus gleichbedeutend. Der amor humanus wird alsbald mit dem amor corporalis identifiziert. Er bedeutet die Liebe, die

[1]) Strauch, Zs. f. dt. Alt. 29, 436.

[2]) Felicis malleoli, vulgo Hemmerlein . . . De Nobilitate et Rusticitate Dialogus (o. O. u. J.; vgl. Reber, Felix Hemmerlin von Zürich 1846, S. 31 ff.), Kap. 27, fol. 96v ff.) — Das Kapitel ist zwischen 1446 und 1450 abgefaßt. (Reber a. a. O. S. 198.) — Über die Schreibung des Namens „Hemerli" vgl. Schröder, Real-Enz. f. prot. Theol., VII, S. 656.

[3]) Über diese Beweisführung vgl. Abschnitt III, 3 dieser Untersuchung.

den Holofernes zum Opfer der Judith machte, die Liebe, von der der Buchstabe des Hohen Liedes redet. Die sinnliche Liebe also ist das Gleichnis der göttlichen. Nun hatte auch die christliche Mystik schon längst die Sprache der Erotik auf die Stimmung der Gottnähe bezogen; im Hohen Liede Salomons zumal sah man immer ein Sinnbild der Vereinigung Christi mit der Seele und mit seiner Kirche. Aber der gottbegeisterte Sänger entlehnte, so meinte man sonst allgemein, der irdischen Liebe nur die Sprache. Daß dann auch die irdische Liebe verklärt sei, wollte man nicht zugeben. Dies ist nun aber die Überzeugung Hemerlis. Daß die sinnliche Sehnsucht und sinnliche Freude ein Gleichnis der geistlichen Erlebnisse werden kann, scheint ihm nur möglich, wenn auch die Vertrautheit der Geschlechter göttlicher Art ist. Nicht darum ist ihm das Hohe Lied ein frommer Hymnus, weil es die göttliche Liebe verbildlichte. Hier redet vielmehr die irdische Leidenschaft; aber diese redet die Sprache der Religion. Wie hier der Liebende das Lob der Geliebten im Munde führt, so gelobt der Psalmist, Gott ewig zu preisen. Wie Salomon von der Stimme der Sulamith entzückt wird, so durchdringt nach dem Worte des Hebräerbriefes die Stimme Gottes das menschliche Herz. Wenn Salomon vom Duft und Wohlgeschmack der Geliebten, vom Zauber ihrer körperlichen Berührung spricht, wenn die Liebenden sich Boten senden und sich der Botschaft freuen, so kehrt dies alles in der Liebe Gottes und in der Liebe des Frommen wieder. Aber auch die Gefühle eines Holofernes werden durch solche Ähnlichkeit verklärt. Und Hemerli nimmt als Zeugnis für seine These sogar ein Apostelwort in Anspruch, in dem eigentlich das Gegenteil gesagt ist. Paulus schreibt, der jungfräuliche Mensch sei um das Heil besorgt, der verheiratete aber um die Welt. Dieser Satz soll nach Hemerli nicht die weltliche Liebe herabsetzen, sondern ihre Ähnlichkeit mit der geistlichen dartun[1]).

[1]) Hauptsätze des Beweisganges (fol. 97 v):

Similibus gradibus diligimus deum et favore sincerissimo coiungimur omnipotenti deo quo patenter unimur amore humano. Nam

1° Qui amat affectuose nititur videre personam quam amat (Holofernes, Judith 10, v. 17. — Geistliches Gegenstück: Ps. 24, v. 15 und Magdalena, Joh. 20).

2° Amans attente loquitur de persona dilecta (Cant. 5, v. 6 — Ps. 44, v. 18).

Hemerli glaubt, in seiner Bewertung der Geschlechtsliebe der orthodoxen Lehre treu zu folgen. Er beruft sich auf den Glaubenssatz, daß die Welt das Ebenbild der göttlichen Vollkommenheit ist, und daß wir Gott bewundern, wenn wir uns ihrer Schönheit freuen [1]). Die Liebe zu den Kreaturen ist nun aber nur so lange religiös, als der Mensch Gott über der Kreatur nicht vergißt; von ihr muß er zu Gott wieder emporsteigen. Hemerli zieht diese Konsequenz durchaus. Er weiß, daß eine selbstsüchtige Liebe nicht bestehen kann [2]). Er glaubt also, daß die sinnliche Liebe nicht bloße Selbstsucht ist, und daß reine Gefühle in ihr leben.

Dies ist nun recht eigentlich seine Abweichung von der Kirchenlehre. Hemerlis Apologie der Geschlechtsliebe ist so aufgebaut, als wäre sie die Antwort auf eine Strafrede, die sich in der asketischen Literatur des Jahrhunderts typisch wiederholt. Diese betitelt sich „die Zeichen der fleischlichen und die Zeichen der geistigen Liebe"; sie zeigt in sieben Gegenüberstellungen, daß jene beiden Regungen der Seele gar nichts gemein haben, daß die Affekte

---

3° Diligit amans audire de persona quam amat (Cant. 2, v. 14 — Hebr. 4, v. 12).

4° Saporosus est odor dilecti (Cant. 7, v. 8 f. — II. Cor. 2, v. 15).

5° (Qui amat) gustu delectatur amati (Cant. 2, v. 3 — Ps. 33, v. 9).

6° Qui amat, tactu fovetur amati (Cant. 5, v. 4 — Magdalena Luc. 7, v. 38).

7° Languet amans interne cogitationis stimulo memorans amantis (Cant. 2, v. 5 — Ps. 6, v. 3 f.).

8° Mittit nuntios desiderio magno semper amato (Cant. 5, v. 8 — Marc. 16, v. 15).

9° Jocunde recipit amans nuntios amati (Prov. 25, v. 25 — Luc. 15, v. 10).

10° Qui amat, cuncta communicat amato (Sap. 7, v. 13 — Act. 4, v. 32).

11° Delectatur amans in muneribus amati (Gen. 38, v. 18; Thamar! — Ps. 44, v. 13).

12° Sollicitus est amans de re quam amat (1. Cor. 7 v. 32 f.).

Et hec tibi sufficiant de dilectionis utriusque videlicet spiritualis et corporalis comparatione, que non perficitur sine maris et mulieris virtuosa cognitione.

[1]) a. a. O. unter Berufung auf Isidorus: De summo bono (Sententiae), I, 4 (Migne, sect. lat. 83, S. 543).

[2]) De quo pulchre scribit Augustinus in psal. 144 et inter multa ponit moderationem. Sunt inquit quidem eloquentes laudantes creaturam obliviscentes creatorem; sed sancti, boni, fideles viri laudatores non ingrati gratie, cum laudant opera dei, perpendunt, quia ipse fecit.

der einen denen der andern stets entgegengesetzt sind[1]). Und ein Zeitgenosse Hemerlis, der Augustiner Gottschalk Hollen, bewies unter Berufung auf einen französischen Arzt, die sinnliche Liebe sei nicht nur vom Standpunkte der Religion zu verurteilen; sondern sie enthülle ihre Schlechtigkeit schon vor dem Auge der weltlichen Wissenschaft. Sie sei eine Krankheit, die man aus dem Körper vertreiben müsse[2]). Daß sich mit der Sinnlichkeit reine Gefühle verbinden könnten, war ein absurder Gedanke für die strengen Theologen, die durch eine uralte Tradition verpflichtet waren, das ideale Geschlechtsleben unsinnlich zu denken[3]).

Aber wir werden zu zeigen haben, daß Hemerlis Idee der „reinen Gefühle" schon lange vor ihm als ein religiöses Postulat in Geltung stand. Freilich nur als ein Postulat der Laien.

---

[1]) Vgl. Hjalmar Crohns, Ein mittelalterlicher Prediger über Liebe und Liebeswahn (Oefversigt af Finske Wetenskaps-Societetens Förhandliggar 1906/07, Bd. 49, Nr. 14), der den Passus bei Hollen und Geiler nachweist. Er ist auch bei Bitschin, fol. 7v. 8 zu finden.

[2]) Vgl. Crohns a. a. O. Nach Bernardus de Gordonio (um 1300) bezeichnet Hollen die Liebeskrankheit als amor hereos (korrumpiert aus ἔρως). Die Disposition der Betrachtung folgt größtenteils dem medizinischen Grundgedanken. Zunächst Definition und Ätiologie; Hollen vermehrt dabei die physiologischen Deutungen seines Gewährsmannes durch eine scholastische Untersuchung über die Liebe überhaupt (nach Henricus de Vrimaria). Sodann Symptomatologie; hier wird jene Charakteristik der signa amoris carnalis et spiritualis eingefügt. Drittens: Gefahren und Folgen der Krankheit: Erzählungen von Verbrechen und Unglücksfällen, die durch die Liebe verschuldet sind. Viertens: Therapie. Hollen knüpft wieder an Bernardus an: ein feinerer Zug, die Heilung der Liebe durch Scham wird dem Petrarca entlehnt, und am Ende fügt der Prediger einige derbe Geschichten aus seinem Anekdotenschatze hinzu, in denen Arbeit, Entkräftung und Enttäuschung als Heilmittel gegen die Liebe auftreten.

[3]) Wie weit aus der asketischen Eheauffassung der Zeit und zumal aus den eben angedeuteten Ausführungen Hollens nicht nur die asketische Tradition, sondern auch ein verdorbenes Gefühlsleben spricht, läßt sich kaum beurteilen, da die Autoren meist nur wiedergeben, was sie gelesen haben. Nur die Zeugnisse des asketischen Frauenhasses zeigen deutlich eine seelische Verwirrung.

Zum amor hereos vgl. noch den Nachtrag auf S. 79.

2. Laienethik.

Geistliche und weltliche Liebe.

Die Eingängigkeit und Bedenklichkeit, die Männer der Seelsorge, wie Nider, Weyda und Geiler beim Thema der ehelichen Sexualmoral bekunden, läßt uns annehmen, daß ihr Publikum diesen Problemen eine religiöse Teilnahme entgegenbrachte. Eine solche Teilnahme setzt auch Luther voraus, wenn er die Laien von den Gewissensschwierigkeiten der katholischen Eheauffassung befreien will[1]). Aber diese indirekten Zeugnisse sind auch dem Anscheine nach die einzigen Quellen, die uns von einem positiven Einfluß der Sexualethik auf das Volk berichten. Literarische Selbstbekenntnisse einer asketischen Eheauffassung der Laien sind noch nicht nachgewiesen worden. Wohl aber ist die entgegengesetzte Gesinnung stark hervorgetreten. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts spricht der Nürnberger Meistersinger Hans Folz sehr korrekt über den Zweck der Ehe: „um frucht wiln“ sei sie geschaffen „und nicht dem lust noch und mutwiln“[2]). Aber demselben Folz war in seinen Fastnachtsspielen und Schwänken die Geschlechtsliebe durchaus nichts Schamhaftes. Und an Dokumenten erotischer Unbefangenheit ist bekanntlich das ganze Jahrhundert reich. Sie lebt in der Dichtung ebenso sehr wie in der Verkehrssitte[3]). Zuweilen tritt diese Unbefangenheit auch mit vollendeter religiöser Gutgläubigkeit auf. Die Sänger der Wallfahrtsgeschichten vom Moringer und vom Grafen Alexander von Metz erzählen unbedenklich, daß ihre Helden der Freuden des Ehebetts pflegen, als sie ihren Frauen den frommen Entschluß zu der heiligen Reise kundtaten[4]). Zu Anfang des

---

[1]) Das siebente Kapitel S. Pauli zu den Korinthern (Weim. Ausg. Bd. XII, S. 102). Luther wendet sich gegen die Tobiasnächte und andere Ritualvorschriften.

[2]) Die Meisterlieder des Hans Folz, ed. Mayer. Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XII (1908), S. 360, v. 24 f.

[3]) Vgl. Steinhausen, Geschichte der deutschen Kultur, S. 696 (Kleidung) und 585 (Briefverkehr). Scherer, Geschichte der deutschen Literatur[7], S. 244, 250.

[4]) Goedeke, Deutsche Dichtung im Mittelalter, 569, 575. — Die Sänger folgten hier der allgemeinen Tradition mittelalterlicher Erzähler, die die ernste Unterhaltung der Gatten gern in die Stunde des Bei-

15. Jahrhunderts spricht ein theologisch gebildeter Lehrdichter, Heinrich Wittenweiler, die Meinung aus, die Tugend der Keuschheit bedeute nur für die Jungfrau Enthaltsamkeit; die Eheleute genügten ihr schon durch Treue[1]). Und 100 Jahre später klagt Geiler von Kaisersberg, daß manche Laien die Sündhaftigkeit der Geschlechtsliebe in der Ehe nicht einsehen wollen und sprechen: der Mann ist mein, die Frau ist mein; warum soll ich nicht mit dem Gatten verfahren, wie ich will[2]).

Wie weit sich das allgemeine Widerstreben gegen eine asketische Eheauffassung durch solche religiöse Gutgläubigkeit erklärt, läßt sich angesichts der geringen Überlieferung an dieser Stelle nicht beurteilen. Es ist zu bedenken, daß die religiöse Selbstzufriedenheit der leichten Gemüter auch ohne die in den soeben genannten Zeugnissen angedeutete Gesinnung bestehen konnte. Wen die Predigt der Askese für seine Seligkeit fürchten machte, der mochte sich vielleicht durch Beichte, Buße und Ablaß von der Angst befreien. Das Volk hat diesen kirchlichen Heilmitteln bekanntlich in den letzten Jahrzehnten vor der Reformation ein reges Interesse entgegengebracht.

Wir müssen hier also die Frage nach der Stellung des Volkes zur kirchlichen Sexualethik im wesentlichen unerörtert lassen. Dagegen darf noch von dem religiösen Empfinden einzelner Persönlichkeiten die Rede sein.

Hugo von Montfort und der Ackermann aus Böhmen, die Dichter von der Wende des 14. und 15. Jahrhunderts, die von ihrer Ehe und ihrer Liebe als der Grundlage ihres moralischen Selbst sprechen[3]), betrachten ihre Gefühle im Zusammenhange einer eigentümlichen Lebensansicht. Diese ist der Askese entgegengesetzt; sie ruht auf der Überzeugung, daß die rechte sittliche Gesinnung zugleich weltfreudig sein müsse.

---

lagers verlegten. Vgl. B. Barth, Liebe und Ehe etc., S. 195. Als weiteres Beispiel: Keller, Erzählungen aus altdeutschen Handschriften, S. 147, Z. 29.

[1]) ed. Bechstein, Bibl. d. Litt. Ver. 23, fol. 31a v. 33: „Dennocht ist ein mensche keusch, treybt es ander kayn geteusch dann allaine bey der e.“ Die Jungfrau aber, so heißt es vorher, soll „minner werch nicht kiesen“.

[2]) Emeis, 13. Predigt, fol. 32v.

[3]) Vgl. Abschnitt III, 2 dieser Untersuchung.

Graf Hugo von Montfort (1357—1423)[1]) hat sich diesen Gedanken im Verlaufe derselben Wandelung zu eigen gemacht, die

[1]) Über den Lebensgang Montforts vgl. H. Wackernell in der Einleitung zur Ausgabe seiner Gedichte (1881).

Die chronologische Anordnung der Gedichte Hugos von Montfort, die im folgenden der Beurteilung seiner Persönlichkeit zugrunde liegt, weicht aus inhaltlichen Gründen von den Ansätzen Wackernells in mehreren Punkten ab. Wackernell unterscheidet folgende Gruppen (Hugo von Montfort 1881, S. CXXXI ff.).

1. Gedichte verbotener Liebe (vor 1390): 3, 6—9.

2. Gedichte, in denen sich Montforts Wandelung abbildet: 10, 11, 12, 13, 17.

3. An die erste Gattin (Margareta): 1. Etwa gleichzeitig: 2.

4. Aus der ersten Witwerschaft: 4, 5, 14—16.

5. Aus der zweiten Ehe: 18—26 (23 vor 22).

6. Aus der zweiten Witwerschaft: 27—33.

7. Aus der dritten Ehe: 34—38.

An diesen Aufstellungen möchte ich folgendes ändern:

Zu Gruppe 1 gehört außer den von Wackernell genannten Gedichten auch 16. Vor der Wandelung muß mindestens eine Rede verfaßt sein, in der Montfort die Schönheit einer Frau subtil beschrieb; eine solche Beschreibung wird 5, Vers 18—50 parodiert. Nun enthält das Werk Montforts zwei derartige Beschreibungen: Gedicht 16, v. 33—41 und Gedicht 21. Daß 16 noch in die Zeit vor der Wandelung gehöre, scheint noch aus einem zweiten Hinweise M.'s hervorzugehen. In 11 will er von den Tanzliedern lassen, nicht aber vom dichterischen Lobe der Frauen überhaupt (v. 10 ff.). Diese Worte lassen darauf schließen, daß M. schon früher zum Ruhme der Frauen gedichtet hat, und 16 geht in der Tat in eine allgemeine Verherrlichung der „werden wib und töchlerlin" aus (v. 69). Ein anderes Stück der Sammlung läßt sich nicht an seine Stelle setzen. 18, 24, 38, in denen gleichfalls die Frauen überhaupt gelobt werden, sind nachweislich später verfaßt. Da nun 11 um 1390 gedichtet ist, muß 16 schon früher verfaßt sein. Ich vermag also Wackernells Meinung, daß 16 aus der zweiten Brautzeit M's stamme (S. XLIV) nicht zu teilen. — Ob auch 21 in diese Epoche gehört, lasse ich dahingestellt; die Annahme W.'s, daß es wie die Gedichte seiner Umgebung in die Zeit der zweiten Ehe fällt, hat viel für sich.

Zu Gruppe 2 sind auch 4, 5, 15 zu zählen. Es ist zunächst nicht nachweisbar, daß sie M.'s Trauer um Margareta abbilden. 4 enthält nichts als eine allgemeine Moralisation. Das Gedicht hebt an wie eine Predigt, schilt die „gitikeit" (v. 7) und warnt vor „ewig" „sterben" (v. 17). Dann wird die Predigt abgebrochen; sie wird erst mit Vers 122 („dem ist also das ich üch sag") wieder aufgenommen und als eine warnende Schilderung des jüngsten Gerichtes zu Ende geführt. Zwischen

ihn dem Frauendienste seiner Jugendjahre entfremdete und zu seiner Gattin — der ersten des drei mal verheirateten — zurückführte.

diesen Predigtstücken steht ein Gebet; es richtet sich auf Gewährung der Reue und Buße (v. 22, 63, 69), auf Bewahrung vor Sünde und auf die Erwirkung der Gnade (v. 59). Im Anschluß an die Bitte um innere Klärung reiht der Dichter ein langes Sündenregister auf (70—85). Der Bau dieses Gebets gehorcht einem eigentümlichen Gesetz. Bei jeder Bitte gedenkt der Dichter eines der traditionellen Hauptlehrstücke und diese Lehrstücke werden in ihrer herkömmlichen Folge in Erinnerung gebracht. [Gott (v. 23—44); die Natur des Menschen (v. 45—62): Tugendlehre, zusammengefaßt in den Geboten (v. 72), den Gaben des heiligen Geistes (v. 76) und den Verheißungen der Seligkeiten (v. 82) und „Früchte" (v. 92, symbolisch angedeutet durch die 12 Straßen, die Gott dem Moses im Meere baute): Christologie (v. 94—101): Gericht (v. 119—121).] So ist das Gedicht ein Gebet im Anschluß an eine kleine Summa theologiae, seltsam eingebaut in eine Predigt vom jüngsten Gericht, die im Gedanken an den Tod ausklingt wie 10 und 13. — Auch daß 5 den Tod Margaretas voraussetze, kann man W. nicht zugeben. Der Unmut, dessen M. hier (v. 55—68) gedenkt, gilt wiederum nur dem Todesgedanken im allgemeinen, nicht der Trauer um eine bestimmte Person. — 15 endlich schließt unmittelbar an 10 an. Wie M. in 10 klagt, daß er an den Mittag seines Lebens gekommen sei (d. h. in das 5, v. 52—54 angegebene Alter von 33½ Jahren), ohne den Tod zu bedenken, so klagt er im Beginn von 15, daß er zu lange gegeschlafen habe und nun am hohen Tage erwache. Doch sind, wie noch zu zeigen sein wird, in 15 die Strophen einer ersten Abfassung von denen einer späteren Überarbeitung zu unterscheiden.

Zu Gruppe 3: Ein Gedicht an Margareta ist auch 18. Zwischen 18 und 24 besteht eine enge Beziehung. Beide geben den Entschluß kund, fortan vom weltlichen Dichten überhaupt zu lassen. 24 ist nach 18 gedichtet, da es in v. 10 auf den früheren Entschluß Bezug nimmt. Schon dieses Verhältnis macht wahrscheinlich, daß 18 in die erste, 24 in die zweite Ehe gehört. W. weist 18 der zweiten Ehe zu; es ist aber der ersten auch innerlich viel angemessener. Der Dichter tadelt sein früheres Singen zum Lobe der Frauen. Es habe nur der Schönheit gegolten; aber ohne Tugend könne keine Frau bestehen (v. 109—116). Diese Kritik wendet sich, wie W. richtig voraussetzt, auch gegen 16; aber 16 gehört der Jugendpoesie an. — Auf 21 und 23, die sinnlich gehaltenen Gedichte der zweiten Ehe darf sie nicht bezogen werden, da M. dann in 24 nur mehr die nichtssagenden Briefe 19, 20 zu bereuen hätte. — Dagegen kann 2 ebensowohl vor als nach der Wandelung geschrieben sein.

Zu Gruppe 4: W.'s „Gedichte aus der ersten Witwerzeit" verlieren, wie gezeigt, ihre wesentlichsten Stücke (4, 5, 15). Auch daß 14 in diese Periode gehöre, läßt sich nicht erweisen: Wenn hier ein Vater seinen

Nach einer Zeit melancholischer Reue, in der er allen Lebensmut zu verlieren scheint, gewinnt er eine heitere moralische Sicherheit.

---

heranwachsenden Sohn unterrichtet, so ist nicht gesagt, daß der Dichter und sein Sohn diese Personen sind.

Vielmehr möchte ich glauben, daß die Gedichte 1—18 sämtlich zu Margaretas Lebzeiten gedichtet sind. Die Gruppe 1—18 wird durch ein Gedicht an Margareta eingeleitet, durch ein Gedicht an dieselbe geschlossen. 18 sollte zugleich M.'s Schaffen überhaupt abschließen. Die letzte Halbzeile setzt gleichsam ein „Finis".

Für die Gedichte 19—38 sind Wackernells Ansätze gewiß zutreffend; nur halte ich es nicht für erweislich, daß 22 nach 23 verfaßt sei. Von Reue enthält es nichts, und daß Montfort mitten in seiner Leidenschaft auch moralisch zu seiner Frau reden konnte, ist ganz wohl möglich.

Einschaltstellen in Gedicht 15.

15 ist in 3 Abschnitte gegliedert. V. 1—118 gelten der Vergänglichkeitsbetrachtung. V. 119 wendet den Gedanken um: „Tot ich weiß den meister din": der Dichter neigt sich vor der Ewigkeit Gottes. V. 150—168 fügen eine Schlußbemerkung bei, die den Betrachtungen des Gedichts fernsteht: eine Entschuldigung der Unfertigkeit des Werkes unter Hinweis auf das größere Vorbild, den „Titterel". Dieser klare Aufbau wird durch die Verse 21—45, 154—156 gestört.

In v. 21 schlägt die todestraurige Stimmung der ersten Strophen plötzlich um:

„Daran solt du gedenken
und hab ein guoten mut
. . . . . .
fröd du hast — truren ist vergessen".

Die Lösung der Todesschwere, die hier aufscheint, ist aber nicht wie im 2. Hauptabschnitt des Gedichtes die Erinnerung an die Ewigkeit, sondern (v. 32 f.): „ein widerkere . . . von sachen, die man gerne tuot". Gott wird der Seele helfen, die ihre „liebi" noch bekümmert: wenn er den „grechten willen" auf ihrem Grunde sieht, stillt er ihren Kummer (v. 41—45). Hier müßte das Gedicht zu Ende sein oder mindestens in der Linie des letzten Gedankens weiter gehen, statt dessen führen v. 46 ff. die Vergänglichkeitsbetrachtung der Eingangsstrophen fort. Der Gedankengang von v. 21—45 wird zunächst nicht mehr aufgenommen.

Erst spät tritt er, ganz unvermittelt, wieder auf. Der Schlußabschnitt wird unterbrochen durch die unmotivierten Worte (v. 154–156):

„und behuet dich got, bis einer guoten gewissen,
wan ettlich sach bschiht niemer me
mit gotes hilf, und sölt ichs hertz verbissen".

Auch hier wird die Mahnung zur Abwendung von unerlaubten Dingen ausgesprochen und der Zuversicht, daß Gott dabei helfen wird, Ausdruck gegeben. Beide Stellen vergegenwärtigen offenbar eine

Er findet die Gewißheit, daß man die Gebote Gottes erfüllen und doch zugleich der Welt sich freuen könne. „Sin hertz das sol eins bissen mit gerechten dingen nacht und tag und frölich dannocht leben.“ Diese Gesinnung hat er seinen Frauen wiederholt gepredigt. Nach dem Tode der zweiten Gattin hat er abermals „einn guoten muot und dabi einn rechten sin“ gelobt und endlich sein Dichten mit der Mahnung „frölich sin mit eren“ geschlossen[1]). Er wiederholt andrerseits freilich auch nach seinem Aufschwung aus der Reuezeit noch seine Warnungen vor der bösen Weltlust. Das Herz steht unter dem Einflusse der Augen und schmeichelt dem Geiste falsche Begierden ein; Vernunft und Gewissen müssen tätig sein, um seine bösen Absichten zu entlarven. Seinen natürlichen Gelüsten folgt niemand ungestraft. Wer sich in weltlichen Freuden vergißt, leidet auf Erden Kummer und im Himmel Strafe. Frau Welt, deren Lehre lautet „du solt frölich hie uf erden sin“, bedarf harter Belehrung[2]). Persönliches Leid bringt dem Dichter auch wieder zum Bewußtsein, daß alle Freude sich in Jammer auflöst[3]). So könnte man meinen, er habe zwischen Weltfreudigkeit und Askese, zwischen Lebensmut und Lebensangst ewig geschwankt. Dies trifft jedoch nur insoweit zu, als sich in der Tat die Stimmung seiner Reuezeit gelegentlich wiederholte; seine religiöse Lebensauffassung aber blieb im Grunde die gleiche, die er nach der ersten Verzweiflung gewann. Aus dieser raffte er sich auf mit dem Gedanken, daß rechtschaffene Umkehr besser sei als mönchische Askese. Und

---

ähnliche seelische Lage, wie sie durch 17 bezeichnet wird: der Dichter strebt von falscher Minne und Minnedichtung los und empfindet noch die Qual dieser Abkehr. Zugleich aber tritt die Lebensauffassung in Erscheinung, die uns aus 18, v. 131 ff., 253 ff. bekannt ist: wer sich seiner Gerechtigkeit sicher weiß, hat den Todesgedanken überwunden und darf fröhlich leben.

In 15 bleiben die Strophen Fremdkörper. Der ersten Abfassung, die in die Zeit der schwersten Erschütterung fiel, können sie kaum angehört haben. Sie sind offenbar zu einer Zeit hineingearbeitet, da M. eben seine moralfreudige Lebensauffassung gewann, die ihn dann sein Leben über begleitete und verdeutlichen eine erste Stufe in diesem Prozeß der religiösen Entwicklung.

[1]) 1, v. 66—76; 18, v. 131—134; 19, v. 23 f.; 22, v. 17; 31, v. 250 f.; 38, v. 110.

[2]) 17, v. 3, 6, 9, 17—20; 18, v. 125—128; 24, v. 115, 117—120; 29.

[3]) 27, v. 109—128; 28, v. 312; 33, v 1—8.

wenn der Witwer später in trüber Laune die „Frau Welt“ heftig zurechtweist, so mag er doch wiederum die Weltflucht nicht loben. Auch im geistlichen Leben bleibt man von Versuchungen und Sünden nicht verschont. Es ist gleichgültig, in welchem „Orden“ man lebt: gute Werke führen überall zum Heil; in den zehn Geboten liegt alle Lebensweisheit[1]). Und sein Ideal weltlicher Sittenreinheit verlangt keineswegs die beständige Stimmung der Buße. Wo er auf die praktische Moral näher eingeht, da setzt er sich vor allem die ritterliche Haltung zum Ziele, den „steten muot“. „Unstetikeit“ und „wankelmuot“ sind die Sünden, die man vor allem zu fliehen hat; sie zeigen sich in der ehebrecherischen Liebe und namentlich in der „gîtikeit“ und ihren bösen Folgen, dem falschen Gericht, der selbstsüchtigen Herrschaft, der Simonie[2]). Mit der ritterlichen Festigkeit aber ist die ritterliche Weltfreudigkeit untrennbar verknüpft, mag dem Sünder auch die Hingabe an die Welt zum Fallstrick werden. Zum „steten muot“ gehört der „guote muot“. Montforts Vorbilder sind auch in der Zeit seiner Trauer die Ritter der Sage, die dem Rechte beistanden und doch glimpfliche Freude liebten[3]). Von den Frauen vollends weiß er nichts Besseres zu wünschen, als daß sie sich tugendhaft zeigen und doch auch im Herzen und im Gebaren freudig sind, „fröd mit glimpfe“ beweisen[4]). So ist es kein Widerspruch, wenn er in demselben Gedichte, in dem er die bösen Lüste schilt, den Entschluß ausspricht, „recht mit der Welt dahin zu leben“[5]).

Montfort hat ein zartes und anfälliges Gewissen und ist der asketischen Zerknirschung leicht zugänglich. Aber er findet in ihr kein Heil. Er trägt in sich ein Bewußtsein von der Reinheit der Gefühle, die ihn mit der Welt verknüpfen, und er bedarf des Glaubens an diese Reinheit. Jene Gefühle sind nicht — wie etwa die „Weltoffenheit“ des Lutheraners — aus religiöser Einkehr, aus

---

[1]) 15, v. 32—34; 29, v. 129—168.

[2]) Vgl. Montforts gereimte Moraltraktate: 4, 5, 14, 15, 25, 26. — Unstetikeit als die Wurzel aller Sünde: 18, 249 f. Daß auch die „gîtikeit“ eine Frucht der „unstetikeit“ ist, wird 1, v. 55—59 per oppositum ausgesprochen: ich habe steten Mut und begehre darum keinen unrechten Besitz.

[3]) 28, v. 172 f.

[4]) 1, v. 66—76; 19, v. 23 f.; 26, zumal v. 21 f.

[5]) 18, v. 261.

einem persönlichen Verhältnis zur Gottheit entstanden. Sein Vertrauen auf die Allmacht ist die zuversichtliche Hoffnung auf den geneigten Richter, vor dem sich der Mensch gerecht weiß, wenn er die guten Werke des freien Willens tut[1]). Sein Lebensgefühl aber ist weltlicher Herkunft und weltlichen Charakters; aber Montfort vertraut, daß es vor Gott bestehen kann.

Aus diesem Glauben heraus gewinnt nun auch seine Ehe nach der Reuezeit für ihn eine religiöse Bedeutung. Er preist die Liebe, weil sie seinen „steten muot" kräftigt und zugleich seinen „guoten muot" belebt[2]). Dabei macht er sich wenig Skrupel darum, ob er auch geistlich liebe. Er redet vertrauensvoll zu Gott im Gebet von seiner Sehnsucht nach seinem „buolen"[3]). Und er glaubt, für die Rechtfertigkeit seiner Liebe auch eine göttliche Bestätigung zu besitzen. Er kennt scholastische Definitionen der Liebe und verarbeitet sie in einer seltsam unkirchlichen Weise.

18, v. 61 All creatur hât lieb ân krieg,
lieb in mangem stammen;
ein kind in einer wieg
fröwt sich siner ammen.

v. 69. Von lieb ist alle sach beschehen:
das got ze menschen ward,
das wil ich mit der warheit jehen;
lieb ist ein solcher hort.

Gepüwen und gesprochen
hat liebe als volpracht
an zorn — das heißt gerochen —
Da wirt lieb nicht gedacht.

In dieser allgemeinen Betrachtung, die Montfort der Beteuerung seiner eigenen Liebe einfügt, gehen Begriffe zusammen, die die Wissenschaft viel strenger scheidet: die caritas, die die Heilstat hervorrief, die passio amoris im primitiven Wohlgefallen des

---

[1]) Die Willensfreiheit ist für Montfort das Hauptstück des Glaubens; vgl. 4, v. 49—51; 13, v. 45 f.; 22, v. 9 f; 37, v. 173: wer wirt getoft, der wirt behalten, hat es den globen und tuot darnach. — Doch weiß er, daß er auch göttlicher Hilfe bedarf: 4, v. 57 ff.; 15, v. 43—45.

[2]) 1, v. 44 f. „In diner guet ich brinne mit ernest und mit stetem muot." — 17, v. 52 f. (unmittelbar nach der Reuezeit) „all min sach ist abgemet unz an ir guet".

[3]) 18, v. 181 ff.

Kindes, — und wenn Montfort endlich den Zorn als den einzigen Widersacher der alles schaffenden Liebe bezeichnet, so ist dies vielleicht eine erleichterte — freilich falsche — Ausdeutung der scholastischen und namentlich thomistischen Klassifikation des Begehrens, die den appetitus concupiscibilis und den appetitus irascibilis unterscheidet[1]).

Freilich ist nicht jede Liebe gut, sondern nur die „gerechte", die Liebe, in der auch moralisch empfunden wird, und die Tugend noch mehr gilt als die Schönheit.

Religiöse Bedenken blieben nicht völlig aus. Sie stammten aus Montforts moralischer Ängstlichkeit. Aber sie wurden durch sein Vertrauen auf die Rechtfertigkeit des guten Mutes wieder überwunden.

Mit dem Frauendienste hatte Montfort in seiner Reuezeit zugleich das Minnedichten fürchten gelernt. Als er dann seiner Gattin wieder Gedichte widmete, quälte es ihn, daß dies doch wieder das sündige Minnedichten sei. In dem Gedichte, darin er zu Gott von seiner Liebessehnsucht spricht (18), schwört er zugleich für künftig die Poesie ab. Seine zweite Ehe hat ihm dann wieder Liebesgedichte entlockt, und wiederum ist er reuig geworden (24). Ihn plagt eine ungeklärte abergläubische Furcht vor seinen Versen und den Leidenschaften, die er darin niedergelegt hat. Er weiß, daß diese Art der Dichtung nicht erlaubt ist, und doch mag er sich nicht eingestehen, daß die Leidenschaften selbst das geistliche Übel der Gedichte seien: niemals klagt er sich unerlaubter Gefühle an, sondern immer nur unerlaubter Worte. Die asketische Gefühlsbewertung vermag ihn zu verwirren, aber nicht sein tiefstes Selbstvertrauen zu zerstören. — In seiner dritten Ehe hat er dann auch sein Mißtrauen gegen die Minnepoesie überwunden und seiner Frau sogar ein Tagelied gewidmet (37).

Nur in einem Augenblicke seines Lebens, wo der „muot" ihn verließ, schien ihm auch seine Liebe nicht mehr rein. Es war nach dem Tode seiner zweiten Frau Clementia von Toggenburg. Worte der ersten beiden Gedichte, die er damals schuf (27 und 28), zeigen an, daß ihre Abfassung ein erstes Auftauchen aus einem Zustande wilden Schmerzes bedeutet. Es ist auffällig, wie in dem ersten dieser Gedichte ganze Strophen aus einem früheren wieder

[1]) Kirchenlex. VII, S. 1980 f. Baldwin: Dict. of Philos. I, S. 209.

erscheinen, das einst den Höhepunkt der Verzweiflung des Dichters in Gedanken an den Tod darstellte (15). Sein Gemüt ist noch einmal diesen Weg gegangen, ehe es sich im kontemplativen Gebete[1]) abklärte. Aber wenn ihm früher seine Liebe nicht zu irdisch schien, um sie Gott zu bekennen, so fühlt er sich jetzt von der Liebe der Trauer religiös bedrückt. Er bittet Gott um Verzeihung für den „unmuot", in dem er sich versündigt habe. Noch stärker ist dieses Ringen in dem Gedichte ausgeprägt, das diesem Gebete folgt. Hier wird der Gang einer religiös-moralischen Allegorie durch eine eigentümliche Selbstkritik unterbrochen. Der Dichter kommt in selbstvergessenem Wandern vor die Gralsburg und empfängt von ihren Insassen Belehrung. Sie ist im Sinne seiner älteren Moral: die Ritter, die in der Gralsburg wohnen, kannten auf Erden „fröd und och gelimpf und gestuonden doch dem rechten bi". Aber diese Moral verträgt sich jetzt nicht mehr mit der Liebe, die der Dichter hegt. Der zweite Redner, der ihn unterweist, ein „Herr" aus der Burg, wird zugleich der Richter seines Gefühlszustandes. Montfort hat noch nichts von den Gefühlen gesagt, von denen bedrängt er vor der Burg erschien, aber der „Herr" durchschaut seine Trauer, ehe er selbst von ihr spricht: seine Unterweisung ist Vorwurf, und er wiederholt den Vorwurf, bis er den Dichter zum Geständnis gezwungen hat. Nun ist Montfort gebrandmarkt als „der frowen knecht". Ihn betrübt seine Trauer als „liplich begir"; er läßt sich anklagen, daß ihm „die Welt noch zu lieb sei"[2]). Der „Herr" aber, der ihm die Sündhaftigkeit seiner Trauer deutlich macht, ermuntert ihn zugleich, sich in der Überwindung seines Schmerzes wieder zu einem „guoten muot" zurück zu finden[3]).

In der Beurteilung seiner Trauer trifft sich Montfort völlig mit den Grundsätzen der Kirche, die in der übermäßigen Totenklage von jeher eine Beleidigung Gottes sah. Aber er bleibt dabei seiner persönlichen Gesinnung treu. In seiner Selbstkritik spricht er mit asketischen Begriffen; sein Aufschwung aber steht wieder unter dem Zeichen der ritterlichen Moral, die er sich erworben hat.

Etwa gleichzeitig mit der Totenklage Montforts (1400) ent-

---

[1]) 27, v. 1—100.
[2]) 28, v. 297—304, 257, 290.
[3]) a. a. O. v. 328.

stand nun in Böhmen ein Gedicht, in dem ein verwandtes Fühlen viel stärker nach dem Erweis einer Rechtfertigkeit strebte: der Dialog des Ackermannes mit dem Tode[1]). Auch dieses Werk ist eine Schöpfung, in der sich die Trauer eines Witwers abklärt. Aber der Klagende beharrt hier standhaft auf der Reinheit seines Fühlens; er hat sich von der Furcht, in der Liebe zu sündigen, entschieden frei gemacht.

Der Tod weiß dem Ackermann, der seine Frau betrauert, keine andere Linderung zu raten, als daß er zu lieben verlerne (S. 33). Der Ackermann sieht die Heilsamkeit dieses Rats wohl ein, aber er widerstrebt ihm, weil er in seiner Befolgung prinzipiell eine Gefahr für das Gute sieht. „Solte freude, lieb, wunne und kurtzweil auß der welten vertriben werden, übel wurde sten die welt“ (34, Z. 9—11). Er erinnert hier an die Römer, die ihre Kinder zu guter Leibesübung erzogen haben, damit „zuchtige hubscheit“ sie bei der Tugend erhalte. Seine Begründung lautet: „menschlichs muts sinne kan nit mussig wesen. Eintweder gut oder boß muß allzeit der sin wurken . . . Sider zucht, scham und ander hubscheit sind aus der welt vertriben, sider ist sie boßheit, schanden, untrew, gespotte unde verreterei zumal vol worden“. Er faßt also die moralischen Werte von Zucht und Scham durchaus im Sinne der weltlichen Kultur; er weiß von keiner Tugend, die nicht im lebensfreudigen Gebrauch der Sinne erwüchse. Das geistige Erlebnis, das ihm seine Liebe bedeutet, erscheint ihm selbst in der Trauer als eine Frucht der allenthalben vorfallenden Verbindung der Tugend und der Weltfreude[2]). Er fühlt sehr deutlich, daß mit seiner starken persönlichen Hingabe auch das enge sittliche Verhältnis, das er der Frau gegenüber gewonnen hat, steht und fällt. Der Gegenspieler Tod, der dem Ackermann rät, sich dem ewigen Zusammenhange von Liebe und Leid zu entreißen, sucht ihm auch die Nichtigkeit jenes sittlich-persönlichen Bewußtseins nachzuweisen. „Sage uns, do du am ersten dein loblich weip namest, fandestu sie frum oder machtestu sie frum? Hastu sie

[1]) Der Ackermann aus Böhmen, herausg. von Knieschek 1877. Zur Chronologie vgl. Leitzmann, Paul-Braunes Beiträge 32, S. 297.

[2]) Auch wenn er von der sittigenden Wirkung der Frauen überhaupt spricht, denkt er sogleich daran, daß sie auch „irdischer Freuden gewaltig“ sind (S. 47, Z. 6 f.). „Hübschheit und kurtzweil“, die zu ihren Ehren geschehen, gehören zusammen mit der „Zucht“, die sie weisen.

frumme gefunden, so such vernunftigelichen: du vindest noch vil reiner frummen frauwen auf dem ertereich, der dir eine zu der ee werden mag. Hastu sie aber frum gemachet, so frewe dich: du bist der lebendige meister, der noch ein frummes weip geziehen unde gemachen kan“[1]).

Es ist eine äußerste Kühnheit, daß die Liebe angesichts solcher Gedanken, die durchaus die Gedanken einer kirchlichen Frömmigkeit sind, ihr Recht behauptet. Der Gedanke, daß seine Empfindung sündig sein könne, ist dem Ackermann nicht völlig fremd; aber er weist ihn von sich. Der Tod hält dem Witwer das Bild der menschlichen Schlechtigkeit vor, um ihn in seiner Weltliebe zu beirren. Seine Spottrede, in der sich ekle Bilder überstürzen, verweilt mehr bei körperlicher als bei seelischer Unreinheit und ist insofern nicht durchaus geistlich; immerhin fehlt die Vorstellung nicht, daß der Mensch in Sünden empfangen ist. Schwerer wiegt eine andere Anschuldigung: alles, was die Welt kennt, ist Begier des Fleisches, der Augen, der Hoffart. Diese Begier bringt Güter, die die Sinne wiederum zum Bösen reizen. Den ersten Angriff beantwortet der Ackermann nur mit Entrüstung: Der Mensch ist Gottes Werk; seine Sinne sind zum feinsten Gebrauch ausgebildet; seine Vernunft steigt bis zur Gotteserkenntnis. Wiewohl er also von der Erbsünde weiß, so ist ihm doch der Gedanke fremd, daß der Mensch durch sie eine schwere Einbuße erlitten haben könnte. Der zweite Angriff findet eine ähnliche, freilich nicht gleich ausführliche Entgegnung. „Solten alle irdischen dinge so bose, snode und untuchtig sein beschaffen unde gewurket? Des ist der ewig schopfer von anfang der welt nie gezigen worden“[2]). — Vom Ende des 15. Jahrhunderts ist uns die Totenklage eines kirchlich frommen Mannes überliefert, der Nachruf, den der Berner Patrizier Ludwig von Diesbach seiner Frau widmete. Dieser kann den Tod seiner Frau nicht anders auffassen, denn als Strafe seiner Sünden. Mitten in seiner Klage steigt dieser Gedanke auf. Er betet zur Mutter Gottes um ihre Gnade, denn er fühlt, daß er ihrer versöhnenden Fürbitte bei ihrem Kinde bedürftig sei[3]). Dem Ackermann liegt diese religiöse Auskunft nicht gänzlich fern; aber auch sie wird

[1]) S. 16, Z. 8—15; vgl. Petrarça: Remedia utriusque fortunae II, 18.
[2]) S. 36 f., S. 48, Z. 1—10, S. 50, Z. 7—9.
[3]) Der Schweizerische Geschichtsforscher, Bd. 8, S. 201.

von ihm abgelehnt. Der Tod der Frau kann nicht Strafe seiner Sünde gewesen sein; mehr als seine Sünde müßte ihre Güte gegolten haben. „Het ich miszgefarn gen gott, als leider dick geschehen ist, das het er an mir gerochen, oder es het mir widerbracht die wandelsane“ [1]).

Der Tod ist hier auch nicht, wie in den Totentänzen, der Büttel, der die Menschen vor das ewige Gericht reißt. Er wird als die unbegreifliche, zerstörende Macht aufgefaßt. Ihm gegenüber behauptet das diesseitige Leben ein selbständiges Recht. Mehr und mehr wendet sich der Dialog der allgemeinen Frage zu, ob das Leben und die Hingabe an das Leben wertvoll oder wertlos seien. Diese Frage erfährt ihre schärfste Zuspitzung in der Alternative der letzten beiden Wechselreden: entweder ist das Leben um des Lebens willen geschaffen oder es ist um des Todes willen da. Der Dichter findet sich nicht darein, daß er durch die Religion einer dritten Welt oberhalb des Lebens und des Todes versichert ist, in der alle Zwecke liegen. Zwar ist er nicht gottlos: er schließt seine Dichtung mit einer Bitte für das Seelenheil der Verstorbenen. Aber dieses religiöse Wissen strahlt nicht auf seine Lebensanschauung zurück. Gott entscheidet am Schlusse über die Klage des Witwers gegen den Tod; aber er straft die Weltlichkeit des Ackermanns nicht. „Der krieg ist nicht gar ane sach. Ir hapt beide wol gefochten. Den zwinget leit zu klagen, diesen die anfertigung des clagers die weißheit zu sagen. Darumb clager, la! her Tot, sige! Jeder mensch dem Tode das leben, den leib der erden, die sele uns pflichtig ist zu geben.“ Die „Weisheit“ des Todes liegt in keiner seiner einzelnen Behauptungen, nur darin, daß er des Todes Notwendigkeit vertreten hat [2]). Der Spruch Gottes führt den Streit auf die einfachen Motive zurück, von denen er ausgegangen ist, auf den Schmerz des Witwers und die Unwiderruflichkeit des Verlustes. Gott sagt nicht, daß der Ackermann seine Gefühle wandeln, seine Ethik vergeistlichen solle; er legt ihm nur auf, sein Schicksal hinzunehmen. So ist der Witwer Dichter genug, um die Wahrheit seiner Gefühle gegen alle Traditionen der Morallehre zu verteidigen.

Die religiöse Denkweise Montforts und des Ackermannes ist zunächst ihr persönliches Erlebnis. Sie knüpft aber auch an all

[1]) S. 20, Z. 18—21.

[2]) S. 55, Z. 3—7. Der Gedanke, das Leben sei um des Todes willen geschaffen, ist vorher (S. 55, Z. 1) von Gott zurückgewiesen worden.

gemeine Tendenzen der Ideengeschichte an. Der Gedanke einer frommen Weltfreudigkeit, die Überzeugung, daß es reine Gefühle auch außerhalb der Askese gebe, war in einer früheren Epoche des Mittelalters konstitutiv für die Denkweise der ritterlichen Dichtung. Auf ihm beruht namentlich die Ethik des Wolfram von Eschenbach. Montfort ist nur ein schwächlicher, moralisierender Epigone der Minnedichtung und ritterlicher Tugendlehre, und sein Versuch, aus Elementen der kirchlichen Ethik eine vollfreudig-moralische Lebensauffassung zusammenzurichten, erinnert auch in der Methode an Wolfram, der gleichfalls eine ritterlich-religiöse Weltanschauung durch kirchliche Schulbegriffe stützte[1]).

Eheliches und geistliches Leben.

Wenn Hugo von Montfort und der Ackermann aus Böhmen ihre Laienfrömmigkeit verteidigen, so liegt ihnen dabei jede Absicht eines Widerspruches gegen die Kirchenlehre fern. Sie glauben durchaus an die Lehre von der Sünde; sie verstehen sie nur in ihrer eigenen Weise. Montfort spricht über die moralische Vernunft und die böse Begierde wie ein Theologe. Der Verfasser des „Ackermanns aus Böhmen" schildert durch den Mund des Todes, wie die gottlose Selbstsucht den Menschen überall verfolgt. Auch darin sind sie der Lehre treu, daß sie gegenüber dem sündigen Begehren auf den Willen zum Guten vertrauen. Wie nun aber dieser Wille zum Guten zu erkennen sei, das bestimmen sie nach ihrem eigenen Erlebnis. Sie sind sich einer frommen Weltlichkeit bewußt, und sie besitzen in diesem Selbstbewußtsein einen Maßstab der ethischen Wertsetzung. Sie wehren die letzten Konsequenzen der Lehre von der Sünde ab, weil ihre innere moralische Erfahrung sie einen andern Weg weist. Ihre Moralauffassung scheidet sich von der strengen Theologie in den psychologischen Voraussetzungen. Die asketische Eheauffassung geht von der Vor-

[1]) Vgl. Ehrismann, Zeitschr. f. deutsch. Altert., Bd. 49 (1908), S. 405 ff., bes. 454—56.

Zur volkstümlichen Literatur des 15. Jahrhunderts gehört ein Gedicht, in dem auch die moralische Unantastbarkeit einer Buhlschaft verteidigt wird (Hätzlerin I, 2). Ein Mädchen überzeugt einen Pfaffen, „daz puolschafft nit sünd sey", indem sie ihm erzählt, wie gut sie und ihr Knabe durch die Liebe werden.

stellung aus, daß die irdische Liebe den Menschen innerlich herabziehe und notwendig dem Geistigen entfremde. Sie erfährt zumal am erotischen Fühlen nur das wilde Drängen der Begierde. Diese Ansichten sind für die Theologie fest formulierte Theoreme; sie werden aber gleichwohl immer wieder von der inneren Erfahrung geprüft. Jenen Dichtern sind sie fremd gewesen; sie setzten ihre eigenen weltlich-moralischen Erlebnisse an ihre Stelle, und sie lebten dabei in der Überzeugung, daß die Wahrheit, die sie empfanden, auch die Wahrheit der Kirche sei, der sie dienten.

Die Beurteilung der seelischen Beziehungen zwischen Mann und Weib ist nun nicht der einzige Punkt, an dem die asketische Auffassung der Ehe, wie sie aus der Theologie der Patristik und Scholastik hervorgeht, eine besondere und nicht jedem religiösen Menschen zugängliche Fassung der Idee vom Leiden der sündhaften Menschheit verlangt.

Die ganze Wertschätzung der Ehe durch die großen Lehrer der Kirche wird von solchen Voraussetzungen mitbestimmt. Wie der verheiratete Mensch an der Sinnlichkeit leidet, so leidet er durch die Ehe an seiner ganzen Natur; er steht dadurch dem Ideal des persönlichen Lebens ferner als der Ehelose. Die Geburtswehen des Weibes, die Nahrungssorgen des Mannes sind eine qualvolle Befleckung, die der Sündenfall verschuldet hat. Wäre die Sünde nicht gekommen, hätte das Paradies fortgedauert, dann wäre, — so lehrt Thomas von Aquino in Übereinstimmung mit Augustin — die Geburt ohne Schmerz gewesen, wie die Zeugung ohne Lust; dann hätte es auch keine „Betrübnis des Fleisches" durch die Sorgen des täglichen Lebens gegeben und keinen Kampf mit dem Erdreich: denn das Licht der Vernunft hätte dem Menschen die völlige Herrschaft über die Natur verliehen[1]). Der Zölibatär, den es nicht bedrückt, daß man Kinder zur Welt bringen und ernähren muß, steht darum im Stande der Sünde der Seligkeit näher als der verheiratete Mensch, vorausgesetzt, daß dieser ihn nicht moralisch übertrifft. Die Jungfrauen werden den hundertfachen Lohn ernten, die frommen Eheleute nur den dreißigfachen. — Es besteht eine eigentümliche Spannung zwischen dieser relativen Herabsetzung der Ehe einerseits und der Idee ihres göttlichen

[1]) Summa theologiae I, 24, art. 3 c, 98, art. 2 c, II—II, 164, art. 2 c und ad 1. An der letztgenannten Stelle: Berufung auf Augustin.

Ursprungs und ihrer Heilsbedeutung andrerseits. Derselbe Mönch, der durch seine Ordensregel den Demütigungen des Weltlebens entronnen ist, muß aussprechen, daß die Ehe doch eigentlich der höchste Orden sei; denn Gott hat diesen Orden gestiftet: alle andern sind von Menschen begründet[1]). Der Ehestand wird gepriesen, aber die Eheleute werden bedauert.

Wie die asketische Beurteilung der Geschlechtsbeziehungen, so wurde nun ganz ähnlich auch diese Spannung von einzelnen Laiendichtern des späten Mittelalters leicht überwunden.

Der Holländer Dirk Potter († 1428) sagt in seinem Lehrgedichte „Der minnen loep“[2]), es sei äußerst schädlich, wenn Prediger die Ehe gegenüber der Keuschheit herabsetzten. Sie predigten damit die Frauen von den Männern weg und außerdem sei es gottlos.

Buch IV, v. 63: Sullen wy nuwe dinghen hantieren
Die menschen selve ordoneren
Ende laten die gheboden varen,
Die Got selver wilde claren?
Laetse predicken! en wil nit kiven,
Bij Godesgheboden wil ick bliven.

Die Bevorzugung der Keuschheit vor der Ehe erscheint ihm als Frevel gegen Gottes Gebot, als vorwitzige „Menschensatzung“. Den Geistlichen freilich bleibt der Zölibat vergönnt. Die Menschheit ist in zwei Stände geteilt. Die einen sollen „aufwärts schauen“ und den Weltleuten die Lehre bringen, diese aber sollen irdischer Natur pflegen, wie sie aus Erde gemacht sind. Gott will die Erde erfüllt haben; er sprach das Wort: Wachset und seid mannigfaltig. Sein Gebot sind wir schuldig zu halten.

[1]) Predigtstellen über den Eheorden bei N. Paulus l. c. und bei H. Denifle: Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung (1904), S. 270 f. — Nider betont (Sermo 13) die göttliche Einsetzung der Ehe; aber der Mönch zeigt auch alsbald, wie jedem der 14 Motive, die die Ehe zu empfehlen scheinen, eine Enttäuschung gegenübergestellt werden kann. Denifle a. a. O. gibt von diesem Passus ein falsches Bild, indem er nur von den Empfehlungen erzählt.

[2]) ed. Jonckbloet 1846. Als Minnetheoretiker, der die „reine Minne“, die sich Mann und Weib außerhalb der Ehe heimlich gewähren, neben der „erlaubten“, d. h. ehelichen Minne gelten läßt, ist Potter zugleich ein Zeuge der oben S. 43 geschilderten religiösen Naivität in der Beurteilung der Liebe.

Der Ausspruch Potters, daß die Zurücksetzung der Ehe hinter dem Zölibat sich an Gottes Gebot vergreife, klingt leise an die Eheauffassung Luthers an. Aber Potter nimmt die Geistlichen um ihres Lehrberufes Willen als Menschen von übernatürlicher Art und Aufgabe; seine Auffassung ist nicht die der Lutherischen „Berufsethik", sondern sie ist — in einem besonderen Sinne — „Laienethik". Geistliche und Laien, menschliche Natur und Übernatur gelten als gleichgestellte, gleich würdige Schöpfungen.

Was der Holländer hier mit breiter Lehrhaftigkeit und moralischer Erregung verkündet, das versteckt um die gleiche Zeit ein gelehrter Bürger der Nordschweiz, Heinrich Wittenweiler, in einem rüpelhaften Possenspiel. Die Einkleidung ist wohl begründet: der Verfasser ist nicht gar so rückhaltlos in seiner Weltfreudigkeit. Er leidet unter den Verzerrungen der irdischen Leidenschaften in seiner Art ebenso sehr wie die strengen Asketen und spürt diesen Verzerrungen mit einem dämonischen Eifer nach. Aber zugleich wendet sich seine Bitterkeit gegen die „weisen" Zölibatäre, die sich erhaben dünken, weil sie den Weltsorgen entronnen sind, während sie doch nur einer kleinlichen Lebensangst nachgeben. Seine Maske gibt ihm hier Freiheit zum herbsten Spotte.

Die groteske Bauern-Novelle, „Der Ring", Wittenweilers einziges überliefertes Werk, enthält in ihrem mittleren Abschnitte eine längere Auseinandersetzung über die Frage, ob es ratsam sei zu heiraten[1]). Sie ist in den epischen Gang der Erzählung einbezogen und verläuft als ein Disput zwischen den männlichen und weiblichen Verwandten des Helden (Bertschi Triefnas), der sich bei ihnen Rat holen will, ob er seine Geliebte ehelichen dürfe. Die Bauern reden gegen den Vorsatz, die Bäuerinnen dafür; allerhand Weisheitsregeln werden geltend gemacht und schließlich gibt der Dorfschreiber den Ausschlag: Bertschi soll heiraten. Nur scheinbar ist der Streit nicht mehr als ein harmloses Wortgeplänkel. Der Verfasser begeht hier wie an anderen Stellen des Gedichts eine Mystifikation. Jener Bauernstreit enthält einen heimlichen Angriff auf die asketische Lebensauffassung.

[1]) Fol. 17 c, 34—22 b Prosastelle. Da die von Wießner (Zs. f. dt. At. 50) angekündigte Neuausgabe noch nicht erschienen ist, muß ich der unbequemen Blattzählung und dem veralteten Texte Bechsteins (BL V 23) folgen.

Die Frage, ob es weise sei, zu heiraten, ist auch das Thema einer antiken Schrift, die den Männern der Askese seit alters zur Gewähr diente, um die Wertlosigkeit der Ehe zu beweisen — das Thema einer von Hieronymus überlieferten Scheltrede des Griechen Theophrast[1]). Aber in dem Bauerndisput wird nicht nur über den gleichen Gegenstand verhandelt; er ist eine Erwiderung auf die Scheltrede. Die Argumente, die die Männer wider die Ehe vorbringen, beruhen auf den Argumenten des Theophrast; diese sind nur in bäuerliche Begriffe und Worte umgekleidet[2]). Theophrast, vertreten durch bäuerische Sachwalter, wird von ein paar Bauersfrauen schmählich besiegt. Denn nicht erst der Schreiber widerlegt die allgemeinen Einwände gegen die Ehe; schon vorher hat Frau Laychdenman, die älteste der Frauen, über Colman, den

[1]) Vgl. oben S. 8 f., 34. Auch in der „Grisardis" des Erhard Groß wird sie ausführlich wiedergegeben und diskutiert: der Markgraf wehrt den Rat zur Ehe unter Berufung auf Theophrastus ab (vgl. oben S. 37).

[2]) Dies geht aus folgenden Parallelen hervor:

Ring.	Theophrast (bei Hieronymus contra Jovinianum; Migne, sect. lat. XXIII).
1. Schmährede (Snellagödili, fol. 18a, 33—b 21): eine Klage über das böse Weib. Sie gipfelt in der Betrachtung:	
Emphilhst du ir das haus mit sampt So wil sey herschen in dem ampt. Wilt du dir ein täil behalten, So sprichez: Sein müß der tiefel walten! Getar er mir getruwen nicht? Ich stift im gift, dem bösen wicht.	S. 289: Si totam domum regendam ei commiseris, serviendum est. Si aliquid tuo arbitrio reservaveris, fidem sibi haberi non putabit, sed in odium vertetur ac jurgia et nisi cito consulueris, parabit venena.
2. Schmährede (Hafenschlek, fol. 18c, 1—13): eine Klage über die Enttäuschungen der Ehe.	
Man versuochet älle dinch E daz man den chauff volprinch Dann alläin die fäigen frawen, Die sich so selten lassen schauwen Äigenchlichen vor der e. Daz pringt vil mangem jamers we, Der im da lernet gar ze spât Die tädel, die sein weibe hât.	Adde quod nulla est uxoris electio, sed qualiscunque obvenerit, habenda. Equus, asinus, bos, canis etc. probantur prius et sic emuntur: sola uxor non ostenditur, ne ante displiceat quam ducatur.

weisesten der Männer, offenkundig obgesiegt, und seitdem geht der Streit nur noch über die Würdigkeit der Braut. Und gerade die Beweisgründe, die Frau Laychdenman zuletzt vorbringt und denen sich Colman widerstandslos beugt, werden vernichtend für den Hochmut des Philosophen. Seine ängstlichen Warnungen vor

3. Schmähredе (Nagenflek, fol. 18c, 29 ff.): Jedes Weib ist unkeusch.

Bei Hieronymus ohne Parallele; jedoch ist wahrscheinlich, daß eine andere asket. Schrift zugrunde liegt, die Wittenweiler vielleicht im Zusammenhang mit der Theophrast-Stelle niedergeschrieben fand. Vgl. oben S. 17.

4. Schmähredе (Schlindenspek, fol. 18d, 2—14): Häusliche Sorgen.

Hy yo, was ich noch spür
Mü und zerung pey der e!
Gnnog und vil und dannocht me,
Haben muost du es zehant
Gelt und reiches pettgewant
Frawencläynet, hausgeschier,
Cläyder vil für ander vier,
Wein und brot und fläisch und visch,
Und anders ghört zum tisch,
Haus und hof und knecht und vich,
Äker, wisen . . . .

290: . . . . multa esse quae matronarum usibus necessaria sint, pretiosae vestes, supellex varia, lectica et esseda deaurata.

Wittenweiler wendet die Klage über weiblichen Luxus in eine Klage über den „Hauskummer“ um.

5. Schmähredе (Ofenstek, fol. 19a, 40—b 10): Jedes Weib ist fehlerhaft.

Von der Schönen heißt es:

So ist es swär nach meiner versicht,
Ein dinch zu halten sunderbar,
Nach dem man stellet durch daz jar.

Difficile custoditur quod plures amant. Nihil tutum est, in quod totius populi vota suspirant. Molestum est possidere, quod nemo habere dignetur.

Von der Häßlichen:

So ist auch hart, sam man da spricht,
Ewekleich ein dinch zu halten,
Des da niemant wil gewalten.

Es folgt eine Ausführung über die Unannehmlichkeiten, die der Familienanhang der Frau schafft, mag er nun edel oder gering sein. Im ersten Falle demütigt man sich, im zweiten steigt man von seinem Range herab.

Bei Theophrast entspricht nur: Pauperem alere difficile est; divitem ferre tormentum.

Familien-Unglück widerlegt sie durch eine Verherrlichung der Arbeit und Sorge für ein Haus:

Fol. 21c, v. 5: Aigen haus und aigen chind
Machend grosseu mü ze wind
Und klaineu fröd ze paradeys.

Sie geben dem Manne seine Arbeitsfreude, der Frau ihren Stolz. Der Behauptung, der Weise bleibe besser für sich, als daß er heirate, erwidert die Frau, das Haus eines einsamen Mannes entbehre des Grundes.

Fol. 21 c, v. 35: Die grundfest ist ein bider weib
Die daz haus mit irem leib
Aufenthalt mit manigen sachen,
Mit kochen und mit kindermachen.

---

6. Schmährede (Colman, fol. 20a, 2 ff.—b 25):

Nu hin, daz sey, das yecleich weib
From und erber sey von leib,
Daz doch läider nicht gewesen
Mag, sam ich es han gelesen,
Dannocht fügt dir dhaine nicht.
Hört, was uns die warhait spricht!
Niemant zwain hern gedienen mag
Schon und eben nacht und tag.
So macht du nicht gevallen
Deinem weib mit schallen
Und mit andacht deinem got . . . .

Primum enim impediri studia philosophiae; nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.

Die schwangere Frau:

Hie mit legt sey sich da nider
Auf die benk und in daz gefider;
Du muost sey für ein siechen halten
Und von ir nimer dich geschalten.

Quod si ipsa languerit, coaegrotandum est et nunquam ab eius lectulo recedendum.

Sodann nach Beschreibung des Ärgers der Kindererziehung:

Wenn nu der leib und sel
Gewaget hat umb guot und er
Im ze fröden und ze gewin,
Daz es ym spricht in seinem sin:
Zarter vater, wärist begraben,
Daz ich das erbe mocht gehaben . . .
Wirt es aver gar verlorn,
Oder lam und plint geborn,
Zum narren oder zstummen,
So ist uns erst zerunnen
Alleu fröd und sälichäit.

Aut quae senectutis auxilia sunt enutrire domi, qui aut prior te moriatur aut perversissimus sit moribus? Aut certe cum ad maturam aetatem venerit, tarde ei videaris mori.

Und die Alte will auch die Meinung nicht zulassen, daß der Philosoph — oder wie Colman den Theophrast übersetzt: der Gottesdiener — nicht zugleich einem Weibe dienen könne. Die Gewinnung der Seligkeit ist unser alleiniges Ziel; und dieses ist auch den Eheleuten zugänglich. St. Eustachius ist ein Zeugnis dessen[1]).

Diese Überzeugungen ordnen sich gut in das System der Lebensregeln, die an einer späteren Stelle des Gedichts dem Bräutigam von den Schwägersleuten mitgegeben werden. Es besteht aus einem Glaubensabriß, einer Gesundheitslehre, einer Tugendlehre und einer Lehre vom Haushalten[2]). Das Verhältnis dieser Lehrstücke zueinander wird durchaus ungeistlich aufgefaßt. Die Gesundheitslehre bildet eine notwendige Ergänzung der Stücke vom Glauben; denn — so sagt eine Frau — „der den leib mit vasten stört, pey dem weleibt die sele nicht." Die Tugendlehre ist nach dem System der Kardinaltugenden aufgebaut; aber diese gelten hier nicht, wie in der Theologie, als Mittel zur geistlichen Vollendung, sondern, so läßt der Dichter seine Meinung wiederum von einer Frau aussprechen — sie dienen dazu, daß man lerne „sich mit diser welt betragen". Mit Glauben und Gesundheit wird allein der Mönch befriedigt; der Laie aber bedarf „guot gepard und ander tugend"[3]). Auch ihrem Inhalte nach ist Tugendlehre mehr weltlich als geistlich. Nur selten verweist sie auf Gott und immer nur, um den Wert einzelner Tugenden besonders hervorzuheben[4]). Neben der Moral wird der Nutzen nicht vergessen.

Mit Bewußtsein läßt der Dichter auch bei dieser Unterweisung des Bräutigams die plumpen Bauersfrauen, die er selbst immer als

---

[1]) Fol. 21d, 10—16. Übrigens ist natürlich in dem grotesken Disput nicht jede Rede so ernst zu nehmen wie diese letzte; auch sind die Theophrastischen Motive mannigfach ergänzt.

[2]) Die Lehre vom Haushalten (fol. 31c, 7—32c, 18) ist der sogenannten epistula S. Bernardi (der fälschlich dem hl. Bernhard von Clairvaux zugeschriebenen Abhandlung de cura et modo rei familiaris) nachgebildet. Fol. 32, v. 2 („Sam lieb sant Bernhart spricht") wird auf diese Quelle verwiesen. — Über den Bernhardsbrief und seine Ausgaben vgl. F. Falk, Die Ehe am Ausgang des Mittelalters, S. 33 f.

[3]) Fol. 26c, v. 30; fol. 27d, v. 32, 35, 37.

[4]) Die Weisheit macht den Menschen Gott ähnlich (fol. 20b, v. 12 f.); die Gerechtigkeit ist bei Gott, dem Weltrichter, unter allen Tugenden am höchsten angesehen (fol. 28d, v. 21—24); Gott will keine Opfer mit anderer Leute Schaden (fol. 29b, v. 11 f.).

wahre Spottgebilde schildert, ein entscheidendes Wort sprechen. Die Belehrung liegt zwar in den Händen der Männer; aber die Frauen leiten den Unterricht: sie rufen die einzelnen Lehrmeister auf und bestimmen den Umfang dessen, was der Bauer zur rechten Lebensführung bedarf. Ihre Nüchternheit siegt zugleich immer über eine Lebensauffassung, die zu hoch über die Natur hinaus will. Der Sieg dieser Moral ist die geheime Bedeutung des ganzen Gedichtabschnitts, der die Diskussion über die Ehe und die Unterweisung des jungen Mannes enthält[1]).

Trotz dieser erdhaften Moral klingt die ganze Erzählung in asketischer Weltverachtung und Traurigkeit aus. Die Hochzeit, die in jenen Bauerngesprächen vorbereitet wird, schließt mit tierisch wüsten Tumulten; ein völkermordender Dorfkrieg folgt, und Bertschi Triefnas, der am Ende verwitwet zurückbleibt, geht als Einsiedler

---

[1]) Nach dem Familienrate des Bräutigams und vor der Unterweisung Bertschis im Hause der Braut findet eine dritte Familienversammlung statt, in der sich gleichfalls Männer und Frauen als Verkünder verschiedener Lebensansichten gegenübertreten. Auch hier sind die Frauen die Partei, die immer abwiegelt, immer den strengen Eifer dämpft und den höchsten Anforderungen und feinfühligsten Bedenklichkeiten eine praktische Nüchternheit entgegensetzt. Der Vater des Mädchens hat die Werbung empfangen und ruft nun seine Verwandten zusammen, um sie ihnen zu unterbreiten (fol. 22d, v. 43 — fol. 23a, v. 20). Drei Männer antworten ihm; jeder stellt an den Bräutigam die Forderung der Vollkommenheit. Der erste will ihn annehmen, wenn er ein Ideal von Schönheit und Gesundheit ist (fol. 23a, v. 21—b, v. 7). Der zweite, wenn er in jeder Beziehung wacker und ehrbar ist (fol. 23b, v. 8—35). Der dritte will eben ein Bild der notwendigen vorbildlichen Weisheit und Klugheit entwerfen (fol. 23d, v. 36—c, v. 1), als ihn eine Frau „mit unfuog“ unterbricht. Sie weist die hohen Ansprüche der Männer zurück mit der nüchternen Bemerkung

v. 8: Dhäin e die wär noch nie geschehen
Hiet man ens und dicz besehen,
Dhäin weltleich mensch ward nie so rain,
Es hunch an einem überpayn.

Von Bertschis Vollkommenheit hält sie nicht viel. Er sei ein „junger grader Knecht“ (v. 16), nur etwas faul. Aber Arbeitsamkeit werde er schon lernen, wenn er für Kinder Brot schaffen muß. Weisheit könne man von seiner Jugend nicht verlangen; es sei noch Zeit, sie ihn zu lehren. Auf die noch übrigen Bedenken des Vaters setzt eine andere Frau aus der Familie eine weitere nüchterne Mahnung: er solle nur zugreifen und sich vor allem hüten, daß seine Tochter nicht unverheiratet bleibe (fol. 23d, v. 8 ff.).

in den Schwarzwald: da verdient er sich in ganzer Andacht das ewige Leben. Den Dichter nähert sein bitteres Temperament der Stimmung der Askese. Aber er denkt skeptisch über ihren unvergleichlichen Heilswert. Das bezeugt er gelegentlich noch deutlicher als in der Szene der Bauerngespräche. Er führt die evangelischen „Räte" als Lebensregeln auf, aber nicht, wie der Kirchenlehre entspräche, als Ratschläge der Entsagung für diejenigen, die sich vom Weltleben lossagen, sondern als Hauptstücke im Moralunterricht des Laien. Demgemäß verlangt er nicht die Keuschheit; an ihrer Stelle steht die Mahnung:

fol. 16c v. 27: Nym ein frawen zu der chand
Macht du nicht sein weybes an.

Die Ehe wird hier gleichmütig mit der Virginität auf eine Höhe gestellt.

Die Anschauungen der selbstbewußten Laien Potter und Wittenweiler über das Wertverhältnis von Ehe und Virginität begegnen uns in milderer Form bei einer Gruppe von Vertretern der Kleindichtung. Die fahrenden Minnesinger Suchensinn und Muskatblut und der Nürnberger Volkspoet Hans Rosenplüt besingen das „fruchtbare Weib", das die Mehrung der Welt auf sich nimmt, als das würdigste Geschöpf Gottes, und sind geneigt, seine Ehre über die der Jungfrau zu erhöhen.

Suchensinn ist der älteste unter ihnen und hat wohl die Betrachtung angeregt. Seine Dichtung ist ganz dem Lobe der Frauen gewidmet; sein Lob der Frau aber ist im besonderen ein Lob der Ehefrau[1]). Die Frau wetteifert an Würde mit dem Priester (I); ohne daß ein Weib geboren hat, kann das Meßwunder nicht vor sich gehen. Die Ehefrau ist dem Dichter das „reine wîp"; die Jungfrauen klagen ihn an, daß er ihr Lob gegenüber den der Ehefrauen vernachlässige. In einem ausführlichen Spruchgedicht läßt er Weib und Jungfrau den Rangstreit ausfechten (XXI). Das „reine wîp" rühmt sich seiner Minne, die Jungfrau ihrer Keuschheit. Das Weib rühmt sich, „ein muoter aller cristenheit" zu sein; die Jungfrau wendet ein, daß die heiligste Gebärerin eine Magd war. Aber das Eheweib meint, die jungfräuliche Maria sei eben durch ihre Geburt der Würde eines „Weibes" teilhaftig geworden:

[1]) Vgl. Abschnitt III, 2 dieser Untersuchung. — Hsg. von E. Pflug, Suchensinn und seine Dichtungen (1908).

v. 104: Got nant sîn liebe muoter wîp,
Daß wort zieret frauwen êr,
Dâ von hânt wîp der wirde mêr
Dan kein juncfrau ir gewan.

Muskatblut hat sich nur an einer kurzen Stelle in ähnlichem Sinne ausgesprochen, hier aber sehr entschieden. Die guten „reinen Weiber" gelten ihm noch mehr als die Jungfrauen; denn sie mehren Gottes Throne[1]).

Rosenplüt endlich hat den Gedankengang Suchensinns in zwei ausführlichen Spruchgedichten aufgenommen und weitergeführt. Auch er läßt Frau und Priester um ihre Würde streiten[2]); aber die Stellung der Parteien hat sich umgekehrt. Der Priester neigt sich freiwillig vor dem Weibe, das die ihm zugewiesene Würde schamhaft zurückweist. König, Grafen, Ritter und Pfarrer sind alle nur Äste des weiblichen Stammes; die Frauen sind der Acker, aus dem Gott die himmlischen Früchte gewinnt. Die kirchliche Lehre nennt die Qualen der Geburt eine Strafe der Sünde; Rosenplüts Priester ermahnt die Frauen, auf diese Qualen stolz zu sein: denn sie sind härter und gefährlicher als alle Martyrien, und darum kommt auch die Frau „fur alle merterer Got neher". In einem anderen Gedichte (Das fruchtpar lobe)[3]) schildert Rosenplüt sein Entzücken vor der Erscheinung eines fruchtbaren Weibes mit Worten, die absichtlich den Ausdruck höchster Minne parodieren. Er erzählt von einem Weibe, deren Anblick ihn „freudensatt" macht. „Sie ist der trost der mich erfrewt . . . sie ist ein sarch dorynnen ich rue." Er wünscht ihr Diener zu sein. Erst nach langen Lobpreisungen wird deutlich, daß diese Worte keine Huldigung an eine Person darstellen und auch nicht, wie man dann erwarten sollte, der Jungfrau Maria gelten, sondern dem fruchtbaren ehelichen Weibe. In der Frau vollzieht sich das höchste Wunder, dem kein menschlicher Geist nachspüren kann: die physische Menschwerdung. Darum ist sie „die edelst art über engellisch creatur".

So erhält in den Betrachtungen einer naiven Frömmigkeit die Natur den Wert des höchsten Wunders, weil sie das Wirken der Übernatur erst möglich macht.

[1]) Lieder Muskatbluts, ed. Groote (1852), Nr. 77.

[2]) Handschrift Dresden M. 50, S. 30 ff. „Von dem priester und der frawn das fruchtpar lobe".

[3]) Handschrift Dresden M. 50, S. 38 ff.

Ein „Lob der fruchtbaren Frau“ enthält auch ein Spruch, den die sogenannte Wolfenbütteler Priamelhandschrift aufbewahrt. Hier heißt es, daß die gute Ehefrau als die „ermest creatur auf erde“ auch zugleich die würdigste sei; sie „hat die hochsten kran gewunnen uber al junckfraw, munch und nünnen . . . wan sie tut Got sein hymel meren“[1]). Jedoch ist in diesem Gedichte das Mitleid der wesentlichste Faktor der Bewunderung; der Verfasser schildert teilnehmend das Schicksal der armen Frauen, die mit Geburten überlastet sind, niemals recht gesund werden, fortwährend in der Wirtschaft tätig sein müssen und obendrein gewöhnlich noch böse und leichtsinnige Männer haben.

Montforts Moralauffassung hat sich im letzten Dezennium des 14. Jahrhunderts gebildet. Der „Ackermann aus Böhmen“ ist 1400 gedichtet, der „Ring“ und Potters „Läufe der Minne“ um dieselbe Zeit. Auch Suchensinn, den Muskatblut und Rosenplüt in der Verherrlichung des fruchtbaren Weibes nur nachgeahmt haben, gehört noch dem Ausgange des 14. Jahrhunderts an. Das Thema der fruchtbaren Frau bezeichnet anscheinend die einzige Form, in der eine spezifisch laiisch-religiöse Eheauffassung noch in den späteren Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts fortgelebt hat. Vielleicht daß alle jene Dichtungen einem Typus der Frömmigkeit angehören, der für die vorangehende Zeit größere Bedeutung hat, aber gegen das Ende des Mittelalters anderen Strömungen weichen muß.

Es wurde mehrfach betont, daß die genannten Dichter trotz ihrer größeren oder geringeren Opposition gegenüber der asketischen Wertlehre im Bewußtsein entschiedener Kirchlichkeit und Kirchentreue leben. Wenn sie für den Ehestand und die Mutterschaft die gleiche Würde in Anspruch nehmen wie für den Priesterstand und die Virginität, so ist darin insbesondere auch ausgesprochen, daß sie hier am Bau der Kirche nichts zu ändern wünschen und den Priesterzölibat nicht abschaffen wollen[2]).

[1]) Deutsche Texte des Mittelalters, Bd. XIV, S. 99, v. 25 ff.

[2]) Bei einzelnen der genannten Dichter besteht ein lebhafter Widerwille gegen die Sektierer. Montfort greift die der Ketzerei verdächtigen Beginen an (29, v. 146 ff.). Muskatblut und Rosenplüt bekämpfen die Hussiten.

Dagegen haben sich die Tendenzen der Kirchenreform und des kirchlichen Umsturzes im späteren Mittelalter öfters gegen diese Einrichtung, die auf den theoretischen Geltungsvorzug des ehelosen Lebens begründet war, gewendet. Der Mißstand der priesterlichen Konkubinate ließ auf den Reformkonzilien den Wunsch laut werden, die römische Kirche möge den Klerikern die Ehe wieder gestatten. In Konstanz trat Kardinal Zabarella für diese Reform ein; in Basel wurde sie von dem Kanonisten Tudeschi (Panormitanas), von Aeneas Sylvius und anscheinend noch von vielen andern befürwortet[1]). Im Anschluß an die Baseler Verhandlungen kämpften auch zwei deutsche politische Schriftsteller für die Aufhebung des Zölibatszwanges: der Verfasser der „Reformation des Kaisers Sigmund" und Felix Hemerli. Das eheliche und das geistliche Leben galten diesen Männern nicht für unvereinbar[2]). Von einer Gleichstellung der Ehe mit der Virginität kann aber bei ihnen nicht die Rede sein. Die „Reformation des Kaisers Sigmund" meint mit Bezug auf die Priesterehe: „wäger ist es, tägleich gesundet, dann töttlich". Sie verlangt von den künftigen verheirateten Priestern die Reinigungen und Enthaltungen zur Zeit der Amtierung, die in der griechischen Kirche nach biblischem Vorbilde gefordert wurden. Der verwitwete Priester solle sich nicht wieder verheiraten dürfen[3]).

Den Zölibatszwang bekämpfte andrerseits die radikale Lehre Wiclifs als eine nicht schriftgemäße, willkürliche Neuerung der Kirche[4]). Noch radikaler spricht später in Deutschland ein Prediger des weltlichen und geistlichen Umsturzes und der Rückführung des

---

[1]) Vgl. J. A. und A. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit bei den christlichen Geistlichen und ihre Folgen, III (1845). S. 656, 694 ff. — Hemerli, De libertate ecclesiastica (Opuscula et tractatus, o. O. u. J., fol. 101 f.). — Gerson hatte eine Schrift des französischen Edelmannes Seygnet zu bekämpfen, in der die Aufhebung des Zölibatszwanges auf Grund der Rechte der Natur gefordert wurde (Theiner a. a. O., S. 663). Über spätere kirchliche Stimmen für die Priesterehe vgl. Theiner, S. 776, 784 ff.

[2]) Zabarella hat das ausdrücklich betont (Theiner, S. 656). Hemerli meint, das Wort „crescite et multiplicamini" müsse auch für Kleriker gelten (De libertate ecclesiastica a. a. O.).

[3]) Die Reformation des Kaisers Sigmund, ed. H. Werner (1908), S. 39 f.

[4]) Buddensieg, Wiclif und seine Zeit (1885), S. 200.

göttlichen Gesetzes. Es ist der „oberrheinische Revolutionär", der während der Regierung Maximilians seine apokalyptischen und kommunistischen Phantasien in wirrer Folge niederschrieb[1]). Ihm gilt Gottes Einsetzung der Ehe für ein strenges Gebot an alle Menschen, dem keiner sich entziehen kann. „Verflucht ist der mensch, der on menschlichen samen von disser werdt scheidt, wan als gut und alle selikeit kumpt von dem sacrament der heiligen ee." Das bedeutet nicht mehr eine Ablehnung des Zölibatszwanges, sondern eine Entwertung der freiwilligen Ehelosigkeit überhaupt. Der Verfasser behauptet denn auch, Gott habe diese niemals geboten oder auch nur erlaubt, und spricht über das Mönchtum mit höchster Verachtung: es sei ein lebendig Begraben. Er ist jedoch offenbar nicht ganz fest in diesen Überzeugungen; an andern Stellen erklärt er, der Priester habe Keuschheit gelobt und müsse sie bewahren. Es ist hier — wie auch an andern Stellen seines Reformplans — kaum möglich, den Verfasser bei einem positiven Grundgedanken festzuhalten.

Um die gleiche Zeit, an der Wende des 15. und 16. Jahrhunderts, hat man nun auch versucht, eine Eheauffassung zu begründen, die jeder christlichen Formulierung entgegensteht. Die humanistische Rhetorik entwickelt am Eheproblem die Idee einer rein weltlichen Kultur. Sie entwickelt die Würdestellung der Ehe und damit zugleich auch die Schuldlosigkeit des geschlechtlichen Trieb- und Gefühlslebens aus der freien Lebensberechtigung der naturgeschaffenen Persönlichkeit, die sich ihrer Triebe und Ziele aus sich selbst bewußt ist. So spielerisch diese Versuche auch sind, so enthalten sie doch in gewisser Weise das ethische Moment des Humanismus, das Streben nach einer innerweltlichen Moral. Um dieser ihrer Bedeutung willen wird ihnen hier noch eine kurze Betrachtung gewidmet.

---

[1]) Vgl. H. Haupt, Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Kaiser Maximilians I. (Westd. Zs., Erg.-Heft VIII, 1893). Die Veröffentlichung enthält nur Auszüge aus dem — nach Haupts Angabe — völlig unübersichtlichen und verworrenen Werke. Die Ausführungen über Ehe, Zölibat und Mönchtum sind S. 180 ff. zusammengestellt.

3. Humanisten.

Die Frage des Theophrast, ob dem Weisen zur Ehe zu raten sei, wurde von den Humanisten wieder gern zum Gegenstande ausführlicher literarischer Erörterung gemacht. Sie bejahten zugleich, was dieser verneint hatte[1]), und traten so in einen Gegensatz zu den asketischen Schriftstellern, die sich häufig auf die Lebensklugheit des griechischen Philosophen beriefen. Der ältesten unter diesen Lobschriften, dem sogenannten Ehebüchlein des fränkischen Domherrn Albrecht von Eyb (1472) liegt indessen jeder Widerspruch gegen die asketische Lebensauffassung fern. Von den Abmahnungen Theophrasts, Petrarcas und anderer geht Eyb aus, um zu untersuchen, „ob einem manne sey zunemen ein eelich weib oder nit“[2]). Der erste Teil der Schrift will eine genaue Betrachtung der guten und bösen Seiten des ehelichen Lebens geben und bringt zahlreiche Beispiele und entlehnte Gedanken zur Beleuchtung der Vorzüge und Fehler der Frauen, des rechten und falschen Elternverhältnisses und der häuslichen Wirtschaftssorgen. All diese Momente werden aber nur aneinandergereiht, nicht gegeneinander abgewogen. Der Verfasser schweift häufig ab und will nur Gelesenes wiedererzählen, ohne sein Problem ernsthaft zu diskutieren. Im zweiten Teile beginnt er die Untersuchung von neuem. Diesmal aber bleibt die Abmahnung ganz beiseite; es erfolgt „die antwurt, das ein weyb zu nemen sey“ (Kap. 9). Die Welt ist — so hat Eyb vorher in weitschweifiger Betrachtung ausgeführt — für den Menschen, der Mensch

[1]) Freilich gab es unter den Humanisten auch viele, die die Ehe des freien Gelehrten für unwürdig hielten; diese Gesinnung trat jedoch nur in kurzen persönlichen Auslassungen hervor und suchte keine ausführliche Rechtfertigung. Solche bissige Bemerkungen sind gesammelt bei W. Bömer, Die deutschen Humanisten und das weibliche Geschlecht (Zs. f. Kulturgesch. 1897), sowie bei G. Bauch: Die Rezeption des Humanismus in Wien (1903), S. 64 f. Vgl. ferner die ehefeindlichen Aussprüche des Lobkowitz von Hassenstein (Listář Bohuslava Hassinšteinského, ed. Truhlář, 1893, S. 213) und des Bautzener Kanonikus Wigand von Salza (Widmung zur lateinischen Übersetzung der Declamatio Libanii de uxore loquace, verfaßt 1501, gedruckt 1511; vgl. Bauch, Zs. f. Gesch. u. Alt. Schlesiens 31, S. 142; 38, S. 318).

[2]) Hsg. von M. Herrmann, Deutsche Schriften des Albrecht von Eyb I, 1891. Inhaltsangabe und Charakteristik bei Herrmann, Albrecht von Eyb und die Frühzeit des deutschen Humanismus, S. 312 ff.

für die Erkenntnis und Anbetung Gottes und für die Seligkeit erschaffen. „Nun werden solche ding geheissen die heymlichkeit gotes und mügen nit werden auffenthalden und gemeret dann durch vermischung des mannes mit der frawen; die selben vermischung hat got gesaczt in dem paradeis in gestalt der heyligen ee. Darumb ist eim manne zu nemen ein weyb auch durch ursachen, das die welt mit menschen erfüllet, die menscheit geewigt, ein geschlecht und name gemert und die sünde der unkeüscheit vermiden werde.“ Das ist völlig die geistliche Wertschätzung der Ehe auf Grund ihrer Zwecke: der procreatio prolis, der evitatio fornicationis. — Es bedeutete etwas Neues, daß ein deutscher Geistlicher öffentlich in so freier Form über ein Thema der Morallehre sprach. Aber in moralischer Beziehung hatte er sich nicht von der Kirche entfernt. Die Betrachtung, daß es weise sei, sich den Mühen und Ängsten des häuslichen Lebens zu entziehen, hatte innerhalb der Kirche nur dann eine Berechtigung, wenn sie — wie regelmäßig geschah — von Asketen und für Asketen angestellt wurde. In dem Gedanken, daß die „Betrübnis des Fleisches“ zu meiden sei, traf sich das Streben nach geistlicher Vollkommenheit mit der „philosophischen“ Lebensklugheit. Wer aber kein geistliches Streben hatte und im Weltleben ehelos blieb, der verscherzte sich nur die Heilshülfe eines Sakramentes und gefährdete seine Sittlichkeit. Eyb spricht nun lediglich für Laien; sein Werk ist in deutscher Sprache geschrieben und dem Nürnberger Rate gewidmet. Der religiöse Wert der Ehe entscheidet in diesem Zusammenhange allein über ihre Ratsamkeit. Die Betrachtungen des ersten Teils über die Annehmlichkeiten und Widerwärtigkeiten der Ehe sind für das Resultat überflüssig und dienen dem Verfasser nur dazu, für die zierliche Übersetzung wohlgesetzter Reden und empfindsamer Geschichten aus alten und neuen lateinischen Schriftstellern Raum zu schaffen. Eine ernsthafte Behandlung erfahren diese Probleme erst im zweiten Teile, nachdem die Antwort gefunden ist. Jetzt ergeht sich Eyb mit moralischer Tendenz über die „Widerwertigkeit in der Ee und sunst zudulden“; er spricht davon, um zur Geduld zu mahnen, nicht um den Wert der Ehe zu diskutieren[1]).

[1]) Die lateinischen Arbeiten Eybs über Ehe und Frauen, die er um 1450 schrieb und später dem deutschen Werk zugrunde legte,

Die späteren — lateinischen — Ehetraktate der Humanisten verraten noch deutlicher als das Ehebüchlein ein äußerliches, formales Interesse am Stoff. Aber sie begegnen dem Thema nicht mit der naiven Erzählerfreude Eybs, sondern nehmen es als einen Gegenstand, an dem man sich in der Anwendung rhetorischer Überredungskünste üben kann. Das Encomium matrimonii des Erasmus bildet einen Teil seiner Abhandlung über den Briefstil (De conscribendis epistulis). Erasmus gibt dem Leser, nachdem er ihm im Lobe der Ehe eine epistula suasoria vorgeführt hat, auch am gleichen Gegenstande das Beispiel einer epistula dissuasoria. Freilich ist diese Abmahnung von der Ehe nur kurz skizziert: auch umgeht sie die wesentlichen philosophischen Thesen der Lobschrift und beschränkt sich auf Bemäkelungen im Geiste der Scheltrede des Theophrast[1]). Ähnlich fordert die kurze Ansprache des Petrus Mosellanus, „Quod ducenda sit uxor", am Schlusse die Gegner auf, jetzt ihrerseit die Ehe anzugreifen, und meint, an Beweisgründen könne es ihm nicht fehlen. Die Schrift des Heinrich Rybisch, „Disceptatio an uxor sit ducenda" (1509) ist ein Leipziger Studentenscherz, die Lösung einer quaestio quodlibetalis. Das Gedicht des Valentin Eck, „Utrum prudenti viro sit uxor ducenda" (1518) ist ein Exerzitium für die Schuljugend eines ungarischen Städtchens[2]).

Die Abhandlung des Valentin Eck ist nun auch völlig harmlos; sie stellt Vorzüge und Nachteile der Ehe einander gegenüber, ähnlich, nur exakter wie Eyb es getan hatte. Alles Religiöse liegt fern; nur gedenkt Eck, immer in der humanistischen Schulsprache verbleibend (Jupiter ipse iubet), des göttlichen Gebots[3]). Die Rhetorik der anderen aber treibt ein recht gefährliches Spiel mit Gedanken; ihre Abhandlungen sind ihrem Inhalte nach Angriffe gegen alle orthodoxe Tradition.

sind gleichfalls gelehrte Zitatsammlungen. Herrmann, Albrecht v. Eyb usw., S. 266—284. Nur die von Herrmann, S. 282 Anmerkung, zitierte Auslassung enthält etwas wie eine unkirchliche Würdigung menschlichen Glücks überhaupt und damit auch der Ehe.

[1]) Opera, Basel 1540, I, S. 367 f.

[2]) Über Rybisch vgl. R. Förster, Zs. f. Gesch. u. Alt. Schles., Bd. 40; über Eck vgl. G. Bauch, Ungarische Revue, Bd. 14 (1894), S. 40 ff.

[3]) Utrum prudenti viro sit ducenda uxor. Krakau 1514 (Druckfehler für 1524, von welchem Jahre die Widmungen datiert sind), fol. B III.

Erasmus geht in der Anlage des Encomium matrimonii äußerlich ganz schulmäßig zu Wege. Die Ehe ist geboten durch die Gesetze Gottes, der Menschen und der Natur; sie ist außerdem ehrenhaft, nützlich, angenehm. Aber dieses alltägliche rhetorische Thema verkleidet einen kühnen Gedanken. Auch Thomas von Aquino unterschied göttliches, natürliches und menschliches Gesetz (lex divina, naturae, humana) und sagte, daß sie alle eines Ursprungs seien. Die lex aeterna, der göttliche Weltplan, setzt allen Wesen ihr vernünftiges Ziel und dem Menschen insbesondere die Aufgabe der Herrschaft der Vernunft über die Triebe. Dieser sittlichen Aufgabe wird er sich selbst als seiner lex naturalis bewußt. In der lex naturalis haben alle menschlichen Gesetze ihren Ursprung. Damit der Mensch von seinem Wege nicht abirre, zu seinem übernatürlichem Ziele hingeleitet werde und außerdem auch der Sühnung derjenigen sittlichen Frevel gewiß sei, die die lex humana nicht ahnden kann, mußten ihm endlich die wichtigsten Gesetze der Sittlichkeit durch die biblischen Gebote, die lex divina, eingeprägt werden[1]). Die Harmonie dieser Gesetze bedeutet jedoch für die Menschheit des Sündenstandes nur mehr einen Satz des Glaubens und der Philosophie, nicht mehr eine greifbare soziale und psychologische Tatsache. In der bestehenden Welt ist nicht vorauszusetzen, daß das individuelle Bewußtsein noch die ethischen Prinzipien des Naturrechts klar in sich trage: Die Sünde hat den sittlichen Geist getrübt[2]). Darum kann für den katholischen Theologen eine Ableitung der Ethik aus dem Selbstbewußtsein und andrerseits aus dem consensus omnium nicht zwingend sein. Diese Ableitung ist nun aber das rhetorische Beweismittel des Erasmus. Wir erkennen das Gebot der Natur, wenn wir in uns und anderen Wesen die natürlichen Triebe wahrnehmen. Die leges hominum sind neben der inneren Erfahrung eine direkte Quelle für die Erkenntnis der Naturabsicht; in ihrer Übereinkunft über die wichtigsten Werte offenbart sich direkt die Einheit des Weltgesetzes. Und alle diese Gebote sind kein Sinnentrug, den wir an der Hand des göttlichen

---

[1]) Summa theologiae I—II, 91, art. 1—5. Die Durchführung dieses Gedankens in der thomist. Sozialethik wird durch E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen, Arch. f. Sozialwiss., XXVII (1908), S. 320 ff. dargelegt.

[2]) Summa theologiae, I—II, 91, art. 6 (Die lex fomitis).

Gesetzes zu korrigieren hätten: sie sind das göttliche Gesetz selbst[1]).

Dieses naturalistische Prinzip tilgt die Askese völlig aus. Seiner Liebe hat sich niemand zu schämen. Gott und Natur schaffen nichts vergeblich; sollen sie hier allein geschlafen haben[2])? Der Zölibat büßt alle Würde ein. Wie kann es heilig sein, die Ehe zu fliehen, da uns Gott selbst den Trieb zur Ehe ins Herz gelegt hat? Auch Bibel und Kirchenordnung beweisen dies. Als Gott die Menschheit sich mehren ließ, da empfahl er nicht den Zölibat. Die Ehe ist ein Sakrament, und zwar wie das älteste, so nach der Meinung des Erasmus auch das heiligste[3]). Dem Erasmus entgeht nicht, daß es nun eigentlich schwer möglich ist, die Verherrlichung der Jungfräulichkeit durch das Christentum zu begründen; aber er findet einen Ausweg. Die Keuschheit ist ein Abbild der paradisischen Reinheit. Wir sollen diese an Beispielen vor uns sehen, darum muß es keusche Menschen geben. Damit wird — und hier enthüllt sich das Spielerische des Versuches — der Gedanke der sündigen Verderbtheit des Menschen, den die naturalistische Beweisführung auszuschließen schien, doch wieder zur Geltung gebracht. Aber er ist für Erasmus relativ wertlos. Daß die keuschen Menschen ein Beispiel sein sollen, beweist ihm auch, daß nur die wenigsten zur Keuschheit auserlesen sind; denn „ad exemplum paucitas idonea

[1]) Encomium matrimonii. Basel 1518. fol. a 4: Naturae haec lex est, non tabulis aereis exarata, sed animis nostris poenitus insita. — b: Nulla unquam gens tam fuit barbara, tam ab humanitate omni aliena, apud quam coniugis nomen non sanctum, non venerandum sit habitum. Quid ita? quia necesse est omnibus esse commune, quod communis hominum pater insevit. — b 3: Deus instituit, natura sanxit, omnium gentium consensus approbat.

[2]) b v.: Si recte a veteribus philosophis dictum est, si non temere a nostris Theologis comprobatum, . . . neque deum neque naturam quicquam frustra facere, cur haec membra tribuit, cur hos stimulos? hanc gignendi vim addidit? si coelibatus laudi ducitur? . . . Cum caetera omnia tanta ratione sint constituta, haud verisimile videri debet, hac una in re naturam dormitasse. Nec audio qui mihi dicat foedam illam pruriginem et Veneris stimulos non a natura, sed peccato profectam. Quid tam dissimile veri? . . . Iam in caeteris animantibus unde illi stimuli? an a natura, an a peccato? Mirum ni a natura.

[3]) a 3: Si caetera sacramenta, quibus ecclesia Christi potissimum nititur, religiosa quadam veneratione coluntur, quis non videt huic plurimum religionis deberi, quod et a deo et primum omnium est institutum.

est, multitudo inutilis". Ganz konsequent verlangt er von hier aus die Aufhebung des Zölibatzwanges. Die Priester sollen heiraten und auch die Mönche ihren ehelosen Stand aufgeben dürfen; nur die Bischöfe sollen weiterhin zur Ehelosigkeit verpflichtet sein[1]).

Die Thesis des Mosellanus „quod ducenda sit uxor"[2]) wird vom gleichen Geiste getragen; ja sie erscheint nur als das verkleinerte Abbild der Lobschrift seines Meisters Erasmus. Der formale Aufbau ist der gleiche wie bei diesem: die Gesetze Gottes und der Natur werden als Zeugen für die Würde der Ehe aufgerufen; es wird erwiesen, daß sie ehrenvoll, nützlich und angenehm sei. Auch die Moralauffassung ist die des Encomium. Der Zölibat wird wiederum tief zurückgesetzt. Gewiß, das ehelose Leben ist von Jesus und von vielen heiligen Menschen innegehalten worden, aber wer es annehmen will, der muß auch den Traditionen seiner Ahnen abtrünnig werden, der muß das Ende des Menschengeschlechtes wollen, der muß sich endlich erhaben genug dünken, um im Eifer um den himmlischen Lohn vergessen zu können, daß er ein Mensch ist. Der Natur treu zu bleiben, erscheint als die erste Forderung, der der Mensch zu dienen hat; wer ihr unbesonnen abtrünnig wird, der betrügt sich selbst: ihn erwartet das Schicksal des Ikarus.

Die „Disceptatio" des Heinrich Rybisch mutet wie eine Karikatur der Gedanken dieser Schriften an. Sie ist kein selbständiges Werk, sondern die Paraphrase einer Rede des Bologneser Professors Urceus Codrus. Jakob Burckhardt hat diesen Codrus als den typischen Vertreter der Gesinnung charakterisiert, die bei den italienischen Humanisten des 15. Jahrhunderts die Regel war[3]). Seine alltägliche religiöse Stellungnahme wird gekennzeichnet durch ein oberflächliches und cynisches Vernünfteln über Dinge des Glaubens. Einer genauen systematischen Begründung seines Unglaubens befleißigt er sich nicht. Vielmehr führen ihn äußere Rücksichten und ängstlicher Aberglaube immer wieder zur Kirche zurück. Seine

---

[1]) b 2 v.: Mihi sane videtur, non pessime consulturus rebus ac moribus hominum, qui sacerdotibus quoque ac monachis, si res ita ferat, ius indulgeat coniugii. — Bedeutung des Zölibats ebenda und c 2. Gottes Gebot: a 3. Zölibat der Bischöfe: b 2.

[2]) Gedruckt als Anhang zu Aphthonius: Progymnasmata, Breslau 1540, fol. 7 ff.

[3]) Burckhardt, Kultur der Renaissance [8] (1901) II, S. 226 ff.

Rede über die Ehe zeigt ihn als Zyniker. Es hat wenig zu sagen, wenn er Fragen einflicht, wie die, ob die Ehe genügend gottähnlich, ob sie nützlich und ehrenhaft sei; im wesentlichen ist die Rede nur eine erbauliche Abhandlung über das Problem, ob dem Weisen der eheliche oder außereheliche Geschlechtsverkehr zuträglicher sei. Die übermäßige Sinnlichkeit der Frau, die beständige Gewöhnung in der Ehe könnten ihm schaden; der Ehebruch der Frau könnte ihn entehren. Aber es gibt auch schamhafte Frauen; der Weise kann seine Sinnlichkeit bezähmen, und wenn seine Gattin ihm die Ehe bricht, so steht es ihm frei, auch sich von fastidiosus usus eiusdem carnis zu befreien. Der Weise darf auf die libido nicht verzichten; denn sie ist rerum omnium suavissima und schafft dem Gelehrten die erwünschteste Erholung. Die Dirne lohnt ihn nicht mit genügender Liebe; auch ist die Ehe seit Alters wohlanständiger. Sie bringt dem Kranken und Alternden die Freuden des Familienlebens. Darum soll der Weise heiraten[1]). Diese Abhandlung hat dem Leipziger Studenten vorgelegen. Er hat sie fast wortgetreu kopiert, bis auf die persönlichen Schmeicheleien und Selbstanklagen des Autors, in die nur andere Namen eingesetzt sind[2]). Die erotischen Stellen hat er noch stark unterstrichen und eine Menge Zoten eingefügt.

Gegen das Ende hin erhält die Disceptatio freilich eine ernstere Wendung und gerät mit ihrer eigenen Obscönität in Widerspruch. Weise ist allein der Patriot. Er heiratet nur, um das Staatswesen zu erhalten, verachtet die vergänglichen Genüsse. Das naturalistische Prinzip der Ethik findet jetzt eine Formulierung, die der des Erasmus merkwürdig nahe kommen. Das ehelose Leben — so sagt Rybisch — ist nur ein halbes. Endlich gibt auch er den Rat, daß den Klerikern — zumal wegen ihres schlechten Wandels — die Ehe wieder erlaubt werde[3]).

Hier ist das Werk kein Studentenscherz mehr. Der Reformgedanke ist für den Verfasser ein ernstes Problem, ebenso wie

---

[1]) Urceus Codrus: Utrum ducenda sit uxor (Sermones, Basel 1540, Nr. 4. S. 113—129).

[2]) Codrus S. 125, 128. — Rybisch (O. O. u. J.), fol. C II.

[3]) C III v.: Volunt enim illi placere Veneri et virgini, deo et meretricule. . . . Satius ergo esset sacerdotibus ducere uxorem seu omnino servare virginitatem. — Die übrigen genannten Sätze bilden den Inhalt der angehängten Thesen.

für andere Humanisten mehr[1]) und auch für Erasmus, der sein Encomium matrimonii gewiß um dieses Gedankens willen lange Zeit nach seiner Abfassung nochmals als selbständige Schrift in die Welt schickte. Aber auch auf die libertinistischen Momente der disceptatio darf man Wert legen. Rybisch hat sein Machwerk immerhin des Druckes für wert gehalten und versichert in der Widmung, dem Vortrag sei eine ausführliche Unterredung mit Kommilitonen vorausgegangen[2]). Die Schrift behandelt die Sinnlichkeit, als ob sie keiner Zensur unterstünde. Diese Betrachtungsweise galt den Humanisten längst als voll berechtigt. Celtis, der deutsche „Erzhumanist", hatte sie in seinen Amores gefeiert, freilich in viel edlerer Form[3]). Der Naturalismus dieser Gattung ist humanistisches Gemeingut und von Rybisch nur zufällig und spielerisch auf die Ehe übertragen.

Die genannten Ehetraktate sind Beispiele für den humanistischen Willen, die Ethik auf den geistigen Eigenbesitz des Menschen zu begründen. Die führenden Geister des Humanismus gaben jedoch dieser Idee nicht die naturalistische Fassung, die sie in jenen Schriften erhalten hat[4]). Die Begründung des sittlichen Prinzips auf das Selbstbewußtsein erfolgte unter einer entschiedenen Trennung des Geistigen und des Sinnlichen. Dieser Antagonismus des inneren Menschen war namentlich auch das Problem des Erasmus. Als Interpret des christlichen Glaubens vertrat er eine Denkweise, die der des Encomium matrimonii wenig ähnlich war. Er predigte die Religion als Überwindung der Begierden durch die Erkenntnis des sittlich Guten. Die asketische Weltflucht beargwöhnte er zwar auch weiterhin. Um so entschiedener aber betonte er, daß die Ehe selbst einen asketischen Geist in sich tragen müsse. Einer seiner Dialoge schildert die Werbung eines jungen Mannes mit künstlerischer Freude am urbanen Ausdruck der Leidenschaft. Aber derselbe Jüngling ist gemessen in der

---

[1]) Vgl. Theiner a. a. O., S. 796 f. (Celtis) und S. 811 f. (De miseria curatorum).

[2]) Vgl. die Widmung an Petrus Drach.

[3]) Vgl. von Bezold H. Z. 45, S. 14; Geschichte der deutschen Reformation, S. 213.

[4]) Über die humanistische Ethik vgl. W. Dilthey: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (Archiv für Gesch. d. Philos. IV, V).

Selbstbeurteilung seiner Leidenschaft und macht alsbald der Verlobten deutlich, daß es seine und ihre Pflicht in der Ehe sein werde, die Keuschheit zu lernen[1]). Und in dem Traktat über die Ehe, den Erasmus als alter Mann verfaßte, trifft er sich auch im einzelnen mit Forderungen der katholischen Askese. Die Gatten sollen die Tobiasnächte innehalten; sie sollen vor dem Beilager erbauliche religiöse Gespräche führen. Und er übertrifft den Katholizismus durch die puritanische Strenge, mit der er die naive Freude des Volkes am Sinnlichen verfolgt: er tadelt, daß man die Braut unverschleiert vor aller Augen zur Hochzeit führt und daß die Frau nach der Brautnacht mit veränderter Haartracht erscheint[2]). Gleichwohl bleibt er der kirchlichen Eheauffassung des vorangehenden Jahrhunderts im innersten unverwandt. Die asketische Behutsamkeit und Traurigkeit, das befangene Bangen

---

[1]) Colloquium proci et puellae (Colloquia, Ulm 1712, S. 207).

[2]) Im Enchiridion militis Christiani (Basel 1518, S. 43) unterscheidet Erasmus streng zwischen bürgerlich-konventioneller, sinnlicher und christlicher Liebe. Ebenda bekämpft er eifrig, daß man die libido als amor bezeichne (S. 94, 127 ff.). — Preis der geistigen gegenüber der sinnlichen Liebe: Epithalamium Petri Aegidii (Coll. S. 375). — Wertverhältnis von Ehe und Zölibat: Enchiridion S. 24, 63; Colloquia S. 207, 215. — Sittenstrenge Lehren der Institutio matrimonii Christiani (Basel 1526): Urbanität des primus congressus (fol. p 6 v), Redeformular für die Verteidigung der Frau gegen die Sinnlichkeit des Mannes (r 8 v), Ablehnung der Kunst, die die Sinne reizt (u 2), Unsittlichkeit der weiblichen Hochzeitsbräuche (q 5). — In der Apologia pro declamatione de laudi matrimonii (Basel 1519) sucht Erasmus gegen klerikale Angriffe zu beweisen, daß seine Beweisführung im Encomium matrimonii der kirchlichen Moral gemäß sei; er deckt sich im übrigen auch mit der Erklärung, daß sie zunächst eine rein rhetorische Leistung darstelle.

Nachtrag zu S. 42: Übrigens weiß auch Hemerli vom morbus contagiosus des amor hereos (De matrimonio. Opuscula, fol. 88 v, 89; im übrigen eine rein kirchenrechtliche Abhandlung). Er denkt dabei aber nicht — wie Hollen — an die sinnliche Liebe überhaupt, sondern an den betäubenden Liebeswahn, der den Verstand völlig unterjocht. Er warnt die Männer, die in ihrer sinnlichen Leidenschaft nicht auf den Charakter der Frau acht haben: amoris languore naturaliter infantuantur et tanquam furiosi similiter et amentes luctantur. Diese Raserei fürchtete Paulus, als er sich der Ehe enthielt, und fürchteten die heiligen Männer, die sich in die Wüste zurückzogen. In ihr haben die Verirrungen Davids und Salomons ihre Wurzel, in ihr vor allem auch — und dies ist für den feudalen Geist Hemerlis charakteristisch —

um das Heil ist ihm fremd; er will die Sinnlichkeit untergehen lassen in schöpferischem, geistigem und moralischem Eifer. „Gignemus rei publicae, gignemus Christo.“

Es ist hier nicht der Ort, die Gedanken des Erasmus über Ehe und Familie ausführlicher zu entwickeln. Sie müßten in dem weiteren Zusammenhange seiner Lebensanschauung betrachtet werden. Es wäre dann gewiß wertvoll, sie neben die Dokumente der Eheauffassung Luthers zu stellen, der sich als den Erneuerer des christlichen Hauses fühlte. Ein solcher Vergleich dürfte an einem bezeichnenden Einzelfalle deutlich machen, wie sich die beiden Männer in ihrer geistigen Art unterschieden — in ihren religiösen und ethischen Zielen und ebenso im Charakter ihrer gestaltenden Phantasie.

---

die unebenbürtigen Verbindungen mancher Fürsten der neueren Zeit. H. nennt die Krankheit „amorem ereum: sicut eris metallum habet sonitum et non intellectum, sic taliter invasus nihil agit quod sit ad prudentie virtutem directivum“. Für die Auffassung der Liebesraserei als Krankheit beruft er sich — richtig; vgl. Hb. d. Gesch. d. Medizin I (1902), S. 694 — auf die arabische Medizin und nennt im besondern „Rasis almonsoris“, d. h. den Liber medicinalis Almansoris des Rhazes (a. a. O. S. 598). Zur Geschichte der Lehre vgl. im übrigen H. Crohns, Arch. f. Kulturg. III (1905), S. 66 ff.

Lebenslauf.

Ich, Richard Koebner, mosaischen Bekenntnisses, bin geboren am 29. August 1885 zu Breslau als Sohn des Arztes Dr. med. Hugo Koebner und seiner Gattin Jenny, geb. Nürnberg († 1906). Seit Herbst 1894 besuchte ich das Gymnasium zu St. Maria Magdalena in Breslau, das ich Herbst 1903 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Ich studierte an den Universitäten Berlin, Breslau und Genf namentlich Geschichte, Germanistik und Philosophie.

Ich besuchte die Vorlesungen und Übungen der Herren:

Breysig, Delbrück, Dessoir, Herrmann, Hintze, Jastrow, Lenz, von Martitz, Menzer, Eduard Meyer, Pariselle, Paulsen †, Riehl, Roethe, Schäfer, Schmidt, Stumpf, Tangl, Wölfflin — in Berlin,

Cichorius, Ebbinghaus †, Kampers, Kaufmann, Klaatsch, Koch, Kühnemann, Siebs, Sombart, Ziekursch — in Breslau,

Bouvier, Duproix, Ritter, Seitz — in Genf.

Herr Professor Breysig regte die vorliegende Arbeit an. Herr Professor Herrmann in Berlin und Herr Professor Gustav Bauch in Breslau gaben mir wertvolle literarische Hinweise. Herr Professor Roethe steuerte vor und während der Drucklegung seinen freundlichen Rat bei.

Allen diesen hochverehrten Herren sage ich hier meinen besten Dank.